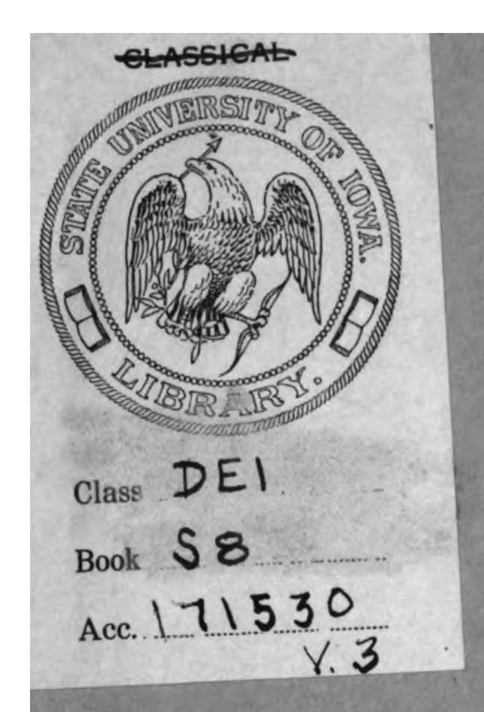

CLASSICAL
STATE UNIVERSITY OF IOWA.
LIBRARY.

Date Due

16Au'50			

Library Bureau Cat. no. 1137



Studien zur Geschichte
und
Kultur des Altertums.

Im Auftrage und mit Unterstützung der
Görresgesellschaft herausgegeben von

Dr. E. Drerup,
Universitäts-Professor in München,

Dr. H. Grimme u. **Dr. J. P. Kirsch,**
Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.

Dritter Band.

Erstes und zweites Heft:

Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual

von

Franz Jos. Dölger.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1909.



Der Exorzismus

im altchristlichen Taufritual.

Eine religionsgeschichtliche Studie

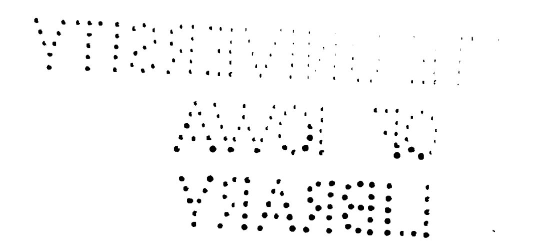
von

Dr. **Franz Jos. Dölger,**
Privatdozent an der Universität Würzburg.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1909.





Imprimatur.

Paderbornae, d. 17. m. Iunii 1909.

Vicarius Generalis
Schnitz.



Vorwort.

»Ὡς (γὰρ) δόκιμος ἐν ἰατρικῇ ὁ διὰ το γυμνάσασθαι ἐν ποικίλαις αἱρέσεσι καὶ εὐγνωμόνως ἐξητακέναι τὰς πλείονας ἑλόμενος τὴν διαφέρουσαν, καὶ ὡς ὁ πάνυ προκόπτων ἐν φιλοσοφίᾳ ἀπὸ τοῦ πλείονα ἐγνωκέναι ἐγγυμνασάμενος αὐτοῖς καὶ τῷ κρατήσαντι προσθέμενος λόγῳ· οὕτως εἴποιμ' ἂν καὶ τὸν ἐπιμελῶς ἐνιδόντα ταῖς ἰουδαϊσμοῦ καὶ χριστιανισμοῦ αἱρέσεσι σοφώτατον Χριστιανὸν γενέσθαι.«

Origenes, *Κατὰ Κέλσου* III, 13.

Um das Jahr 178 hat der heidnische Philosoph Kelsos in seinem *Λόγος ἀληθής* den Versuch gemacht, den erhabenen Charakter des Christentums dadurch zu beeinträchtigen, daß er auf die religionsgeschichtlichen Parallelen im Judentum und Heidentum aufmerksam machte. Die Verteidiger des Christentums erkannten damals mitunter die Parallelen an, aber sie sahen darin weiter nichts als dämonische Nachäffung (auch antizipierte) der christlichen Bräuche und Lehren. Im dritten Jahrhundert urteilt Origenes viel ruhiger. Auf den Vorwurf des Kelsos, daß Moses seine Lehren bei weisen Völkern des Altertums entlehnt habe, antwortet Origenes: »Gut, Moses soll eine ältere Lehre bei anderen vorgefunden und sie den Hebräern mitgeteilt haben. War nun diese Lehre, von der er Kenntnis bekam, falsch, also auch nicht weise und nicht ehrwürdig, so ist er schuldbar; hat er aber, wie du sagst, weise und wahre Lehren angenommen und sein Volk in diesen unterwiesen, was hat er dann Strafbares getan?«[1] Es sind das Worte, die auch heute noch zeitgemäß sind. Die religionsgeschichtlichen Parallelen können dem Christentum keinen Eintrag tun, besonders dann nicht, wenn jede Parallele im Zusammenhang

[1] *Κατὰ Κέλσου* I, 21 (ed. P. Koetschau: GCS: Origenes I, 72).

ihres eigenen Religionssystems beurteilt wird. Hier wird aber leider nur zu sehr gesündigt. C. Stange hat recht, wenn er sagt: »Es ist ein schwerer methodischer Fehler, der von den Tagen des Deismus an bis in die Gegenwart hinein der religionsgeschichtlichen Forschung anhaftet, daß sie ausschließlich für die Gleichartigkeit der religiösen Phänomene sich interessiert zeigt, ohne es zu begreifen, daß jede Betätigung des religiösen Lebens ihre eigentümliche Bedeutung immer nur im Zusammenhang der prinzipiellen Eigenart der einzelnen Religion gewinnt.«[1]

Die gewaltig anschwellende religionsgeschichtliche Literatur — ob sie nun von Philologen, Theologen oder Kulturhistorikern ausgeht — wertet bei ihren Untersuchungen das Christentum nicht mehr als die Religion, sondern als eine Religion unter vielen anderen. Daß dabei gerade das Christentum mitunter zu schlecht gewürdigt wird, ist bei der gegenwärtigen Geistesströmung leicht verständlich.[2]

Etwas Gutes haben alle diese Studien aber doch: sie lassen entgegen der früheren Auffassung auch die irdische Erscheinungsform des Christentums mehr zur Geltung kommen und machen dadurch für den religiös gestimmten Menschen den göttlichen Gehalt nur um so liebenswürdiger. Den berechtigten Gedanken spricht A. Dufourcq also aus: »Il est vrai de dire que, en un sens, le Christianisme est sorti de terre.«[3] Die religionsgeschichtliche Forschung hat darauf hingewiesen, daß man das Christentum, besonders in der Form der ersten Jahrhunderte, nicht mehr richtig würdigt, wenn man es loslöst von der antiken Kultur. Darin liegt viel Wahrheit. Wir müssen doch wissen, daß das Christentum unter Heiden die Sprache der Heiden redete, und daß selbst das heilige Buch des Neuen Testamentes sich keiner eigenen heiligen Sprache bediente, sondern der damals üblichen ***Κοινή***. Ad. Deissmann hat dies trefflich zur Darstellung gebracht in seinem Buche: »Licht vom

---

[1] Das Frömmigkeitsideal der modernen Theologie. Leipzig 1907. S. 8.

[2] C. Clemen (Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testamentes. Gießen 1909) konnte manches Resultat der religionsgeschichtlichen Forschung als korrekturbedürftig erweisen.

[3] Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive. Quatrième édition. Paris 1908. p. XVII.

Osten. 1908.« Auch das Christentum wurde wie der Apostel Paulus den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide. Dies gilt aber nicht bloß von der Sprache in Worten, sondern auch von der Sprache der symbolischen Handlungen. Auch hierin hat das Christentum mehr mit der damaligen Kulturwelt gemein, als man bisher glauben mochte. Wenn auch die philosophisch gebildeten Apologeten des zweiten Jahrhunderts vielfach mit Recht gegen die antike Kultur eiferten, ja sie sogar als Teufels- und Dämonendienst brandmarkten, so waren alle diese Auslassungen doch nicht imstande, den Einfluß der Antike auf das Christentum zu verhindern. Es gab eben viele Dinge in der damaligen Kulturwelt, die nach der Zeitauffassung gar nichts spezifisch Heidnisches, Jüdisches oder Christliches an sich trugen, und darum gleichmäßig in allen Religionen zum Symbol werden konnten. In der vorliegenden Arbeit ist eine beträchtliche Zahl dieser Fälle zur Darstellung gelangt.

Im Jahre 1905 hat W. Kroll einen Artikel veröffentlicht unter dem Titel: »Alte Taufgebräuche«.[1] Er beginnt mit den Worten: »Aberglauben und Kultus sind durch keine scharfe Grenzlinie voneinander geschieden«[2] und schließt mit dem Urteil: »Man sieht aus allen diesen Dingen deutlich, wie der Einfluß des Heidentums auf den christlichen Kultus weit über die direkte Einwirkung des Mysterienwesens hinausgeht, und wie der aus uralten Quellen stammende Aberglaube jederzeit geschäftig ist, sich an die christlichen Bräuche anzusetzen und sie aus einer rein spirituellen Sphäre in den Pfuhl des Zauberwesens herabzuziehen.« Die Beurteilung der Dinge steht dahin, da ich über die religiöse Bewertung nicht streiten will. Was man aber sicherlich verlangen darf, das ist eine exakte, den Quellen entsprechende geschichtliche Darstellung. Diese ist aber nicht vorhanden, wenn vom Gebrauch des Salzes bei der Taufe gesagt wird: »Das Salz soll fremde Einflüsse, die den Genuß des geweihten Brotes und Weines illusorisch machen würden, beseitigen.«[3] Geschichtlich und — bei einem Philologen

---

[1] Archiv für Religionswissenschaft. VIII. Bd.: Beiheft, gewidmet Hermann Usener zum siebzigsten Geburtstage. Leipzig 1905. S. 27—53.

[2] A. a. O. S. 27.

[3] A. a. O. S. 35. Siehe unten S. 93.

doppelt befremdlich — philologisch unhaltbar ist es, wenn hingewiesen wird auf die Benediktion des Salzes: »proinde rogamus te, domine deus noster, ut haec creatura salis in nomine trinitatis efficiatur salutare sacramentum ad effugandum inimicum« mit der Bemerkung: »Hier ist also die Vorstellung noch ganz deutlich, daß die etwa im Salze steckenden bösen Geister vorher ausgetrieben werden.«[1] Von der Austreibung der Dämonen aus dem Salze sagt das Gebet nicht das mindeste, aber genügend deutlich, daß das Salz werden soll ein sacramentum ad effugandum inimicum. S. 37 werden aus den Exorzisten »eine niedere Stufe der christlichen Priester« gemacht. S. 47 wird gesagt: »Als die Kindertaufe aufkam, hat sich in der römischen Kirche dieser Gebrauch (sc. einen neuen Namen zu geben) von der Taufe losgelöst und an die Konfirmation (Firmung) geheftet.« Die Kindertaufe ist seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts nachweisbar, Mitte des dritten Jahrhunderts eingelebter Brauch. Eine Stelle zu erfahren, nach welcher damals mit der Firmung ein Namenwechsel verbunden wurde, wäre interessant. Kroll selbst führt denn auch S. 48 erst eine Stelle des Bischofs Otto von Paris (1196—1208) an. Noch manches bedarf in der Studie von W. Kroll der Korrektur. Der Artikel ist so recht ein Zeugnis, wie notwendig es ist, die moderne religionsgeschichtliche Forschung auf die Berechtigung ihrer Thesen zu prüfen.

Es war dieselbe Erkenntnis, die bereits 1906 W. Koch dazu veranlaßte, bei Besprechung des dritten Bandes von Pohles Dogmatik das Wort zu schreiben: Es »muß heute mehr denn je die Sakramentenlehre Fühlung behalten mit der Religionsgeschichte, muß die oft frappierenden Parallelen im sakramentalen Ritus der Religionen erklären. . . . Ich vermisse eine Erklärung der Taufzeremonien (religionsgeschichtliche Analogien).«[2] Pohle, der sonst in weitgehendem Maße der Geschichte des Dogmas Rechnung trägt, empfand wohl das Berechtigte dieser Anregung, aber er hatte ebenso recht, wenn er die Behandlung dieser Probleme ablehnte.[3] Zwar bin ich

---

[1] A. a. O. S. 35 f.

[2] Theologische Quartalschrift. 1906. S. 460 f.

[3] **Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. III^{3}. Paderb. 1908. S. VIII f.**

nicht seiner Meinung, daß derlei Fragen überhaupt nicht in die Dogmatik gehörten, denn daß wenigstens die Grundlagen verschiedener Taufzeremonien zur Dogmatik gehören, dafür dürfte die vorliegende Studie den Beweis erbracht haben. Aber die Behandlung der religionsgeschichtlichen Parallelen verlangt Einzelarbeiten, und diese selbst anzustellen, dazu haben die wenigsten Dogmatiker die Zeit. Dazu sind die erforderlichen Vorarbeiten auf katholischer Seite kaum in die Wege geleitet. Ich verzeichne es daher hier mit besonderer Genugtuung, daß Professor Kiefl, zurzeit Rektor an der Universität Würzburg, der Wichtigkeit der Religions- und Dogmengeschichte das Wort geredet hat: »Auf den anderen Gebieten der modernhistorischen Arbeit ist bisher die katholische Weltauffassung mit den übrigen in ehrenvolle Konkurrenz getreten. Auf religionsgeschichtlichem und dogmengeschichtlichem Felde sind wir in einem bedauerlichen Rückstande. Möchten die deutschen Bischöfe eine Legion jugendlicher Kräfte mobil machen, um die wissenschaftlichen Vorarbeiten für eine große, umfassende Dogmengeschichte zu bieten.«[1]

Die Ausführung dieses Wunsches würde einem wirklichen Zeitbedürfnis entgegenkommen. Denn es gilt in der Tat der Gedanke, den ich an die Spitze des Vorworts gestellt habe, und der, den Verhältnissen der Gegenwart angepaßt, also formuliert werden könnte: »Der scheint mir die christliche Religion am besten zu verstehen, der auch im Judentum und Heidentum prüfend Umschau gehalten.«

Rom, Dominica in Albis 1909.

F. D.

[1] Die wissenschaftliche Berechtigung der katholischen Dogmatik gegenüber den Methoden und Ergebnissen der religionsgeschichtlichen Forschungen. Berlin. Germaniaverlag 1906. S. 50.



Inhaltsübersicht.

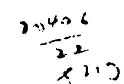
Seite



Erklärung der Abkürzungen.

CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis. Vindob. 1866 sqq.
Funk PA	= Patres apostolici ed. Fr. X. Funk. Vol. I. II. Editio secunda. Tubingae 1901.
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften. Leipzig 1897 ff.
MG	= Monumenta Germaniae historica. Inde ab anno Christi quingentesimo usque annum millesimum et quingentesimum. Edidit Societas aperiendis fontibus rerum Germanicarum medii aevi. Auctores antiquissimi. Berol. 1877 sqq.
Migne PG	= Patrologiae cursus completus. Accurante J. P. Migne. Series Graeca. Paris. 1844 sqq.
Migne PL	= Patrologiae cursus completus. Accurante J. P. Migne. Series Latina. Paris 1857 sqq.
Otto	= Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Edidit I. C. Th. Eques de Otto.
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Herausgegeben von O. v. Gebhardt und A. Harnack. Leipzig 1882—1897.
TU NF.	= Texte und Untersuchungen ... Neue Folge. Leipzig 1897 ff.





I. Kapitel.

Grundlagen zur Entstehung des Taufexorzismus.

§ 1.

Die Beurteilung der Taufe im Urchristentum.

Um die urchristliche Beurteilung der Taufe richtig würdigen zu können, müssen wir uns vor allem den Unterschied zu Bewußtsein bringen, der zwischen der damaligen und heutigen Taufspendung obwaltet. Wenn wir heute an die Taufe denken, entsteht in unserem Geiste das Bild von dem Übergießen des Täuflings mit Wasser, allenfalls auch von einer Waschung, der Gedanke aber von einem Begrabenwerden mit Christus, wie ihn der Apostel Paulus zur Darstellung bringt, liegt uns ferner, weil der Täufling mit dem Aufhören der Immersionstaufe das Symbol des Begräbnisses nicht mehr an sich erfährt. Wenn wir sodann von unserer eigenen Taufe sprechen wollen, so denken wir an eine heilige Kulthandlung, die an uns vollzogen wurde in einer Zeit, aus der wir keine Erinnerung haben. Erst bei erwachendem Bewußtsein wurde uns von anderen erzählt, was damals bei der Taufe mit uns vorgegangen, welch sinnige Zeremonien an uns vollzogen wurden und welch innere Umwandlung das Sakrament nach kirchlicher Lehre in unserer Seele hervorbrachte. Die Taufe tritt bei uns heutigen Christen um vieles hinter die erste Kommunion zurück, welche ganz anders durch die lebhafte Erinnerung daran in unser Seelenleben eingreift, als es die Taufe vermag. Im Urchristentum war das anders. Um zur Taufe sich zu melden, dazu gehörte ein freier männlicher Entschluß. Prüfend war der Katechumene der neuen Lehre entgegengekommen, er hörte den Mahnruf zur Buße, die Aufforderung zu einem neuen heiligen Leben. Hinter ihm lag ein Leben, das nichts weniger als heilig gewesen, die Leichtfertigkeit des Juden, der seine Gerechtigkeit





von Abraham entlehnte, oder was schlimmer: das Laster des Heiden. Der Weg, den er bisher gegangen, war ein Weg der Finsternis und des Todes — jetzt galt es zu schreiten auf dem Weg des Lichtes und des Lebens.[1] Mancher schrak wohl zurück vor diesem Neuen, weil er sich zu schwach fühlte.[2] Ein starker Mut gehörte dazu, bis zur Taufe mitzugehen, denn nur solche wurden zugelassen, welche feierlich die Versicherung gaben, so leben zu können, wie das Christentum es verlangte,[3] nur solche, welche »sich eidlich verpflichteten gegen Diebstahl, Raub, Ehebruch, Treubruch«[4] usw. Mit dem ganzen Ernste der urchristlichen Zeit ward den Katechumenen vor Augen gestellt, daß nach der Taufe eine Erneuerung heidnischer Laster nicht mehr statthaben könne. »Ein jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht mehr, sondern bewahrt sich rein« (I. Joh. 5, 18), das war nicht bloß Wunsch, sondern Forderung. »Denn,« so sagt der Hebräerbrief (10, 26), »wenn wir vorsätzlich sündigen nach erlangter Erkenntnis der Wahrheit, ist für die Sünden kein Opfer mehr übrig, sondern eine schreckliche Erwartung des Gerichtes und Grimm des Feuers, das die Widerspenstigen verzehren wird.« »Es ist unmöglich,« sagt der gleiche Brief 6, 4 f., »daß diejenigen, die einmal erleuchtet worden sind und die himmlische Gabe gekostet haben und des Hl. Geistes teilhaftig geworden sind, desgleichen das gute Wort Gottes und die Kräfte der zukünftigen Welt gekostet haben und abgefallen sind, wieder erneuert werden zur Buße, da sie ein jeder für sich neuerdings den Sohn Gottes kreuzigen und verspotten.«[5] Eindringlich legten die Katecheten den Initianden die Mahnung ans Herz: »es ist besser, den Weg der Gerechtigkeit nicht zu kennen, als nach der Erkenntnis wieder abzuweichen von dem gegebenen heiligen Gebote« (II. Petr. 2, 20—22).

---

[1] Didache I—VI (F. X. Funk PA I², 2 ss.).

[2] Hermae Pastor Vis. III, 7, 3 (Funk PA I², 446).

[3] Iustin. Apol. I, 61 (G. Rauschen, Florilegium patr. II, 61).

[4] Das hat Plinius der Jüngere schon herausgefunden und in seinem Brief an Trajan zum Ausdruck gebracht. Ep. 96, 7 (ed. Keil p. 231).

[5] Vgl. noch II. Klem. 6, 9; 7, 6; 8, 6 (Funk PA I², 192. 194). — Didascalia II, 7 (Funk I, 42).

Der Starke, dem die Sehnsucht nach Erlösung aus tiefster Seele kam, verlangte doch nach dem heiligen Bade. Durch ernste Buße in Fasten und Gebet bereitete er sich vor. Und nun kam sie, die geheimnisvolle Weihe, gefürchtet ob ihrer Last, ersehnt wegen ihrer himmlischen Gaben. Noch »tot in seinen Sünden« (Kol. 2, 13; Eph. 2, 5) stieg er in das Taufbad hinab, um mit Christus zu sterben, zu sterben der Sünde. Auftauchend aus dem Wasser stieg er lebendig wieder herauf. Man hatte ihm gesagt: »Bevor der Mensch den Namen des Sohnes Gottes trägt, ist er tot, wenn er aber das Siegel empfängt, legt er die Sterblichkeit ab und empfängt das Leben.«[1] Das alles glaubte der Neophyte, und jetzt, da er aus dem Wasser steigt, fühlt er es auch: er ist ein anderer geworden »wiedergeboren aus dem Wasser und dem Hl. Geiste« (Joh. 3, 5). Er ist eine neue Kreatur (*καινὴ κτίσις* II. Kor. 5, 17; vgl. Eph. 2, 10), und fürderhin steht ihm die Taufe stets lebhaft vor Augen als die Wiedergeburt, als das *Λουτρὸν παλιγγενεσίας* (Tit. 3, 5).

Die Gefühle des Neugetauften decken sich ganz mit dem Worte, das der Bischof ihm nun sagte: Gott hat uns, »indem er uns durch die Vergebung der Sünden erneuert hat, gemacht, daß wir ein anderes Gepräge (*ἄλλον τύπον*), sozusagen Kinderseelen haben, gerade wie wenn er uns noch einmal schüfe«.[2] Ja er konnte nun wirklich mit Paulus sagen: »Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir« (Gal. 2, 20), hatte er doch in der Taufe Christus angezogen (Gal. 3, 27) und ist er dadurch gleichgestaltet worden (*σύμμορφος*) dem Bilde des Sohnes Gottes (Röm. 8, 28). So trägt er nun tatsächlich den Namen Gottes eingeprägt in seiner Seele durch Christus den Herrn, und der Hl. Geist hat ihm das Gottessiegel aufgedrückt,[3] das

---

[1] Hermae Pastor Sim. IX, 16, 3 (Funk PA I², 608).

[2] Barnabae ep. 6, 11 (Funk PA I², 54 s.).

[3] Excerpta ex Theodoto c. 86 (Clementis Alexandrini opera ed. Dindorf Vol. III, 455): »*Ἐπὶ τοῦ προσκομισθέντος νομίσματος ὁ κύριος εἶπεν οὐ τίνος τὸ κτῆμα, ἀλλὰ „τίνος ἡ εἰκὼν καὶ ἡ ἐπιγραφή; καίσαρος·“ ἵνα οὗ ἐστίν, ἐκείνῳ δοθῇ· οὕτως καὶ ὁ πιστός. ἐπιγραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, τὸ δὲ πνεῦμα ὡς εἰκόνα, καὶ τὰ ἄλογα ξῷα διὰ σφραγῖδος δείκνυσι τίνος ἐστὶν ἕκαστον, καὶ ἐκ τῆς σφραγῖδος ἐκδικεῖται. οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἡ πιστὴ τὸ τῆς ἀληθείας λαβοῦσα σφράγισμα τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ περιφέρει.*«

ihn bewahren soll bis zum Tage der Erlösung.[1] Die Taufe mußte fernerhin erscheinen als die Marke, die ihn als das Eigentum Gottes kennzeichnet und dadurch ihn schützt vor den Anfällen des Teufels. All dies vergegenwärtigte er sich in der Taufbezeichnung *Σφραγίς*.[2] Das gesamte vergangene Leben erschien ihm nun als ein Wandeln in Finsternis und Todesschatten. Jetzt aber hat der Gottesgeist, der einst in Feuerflammen zu den Aposteln gekommen, auch ihm einen Strahl himmlischen Lichtes gespendet: das Licht der wahren Erkenntnis ist ihm aufgegangen in der Taufe. Das heilige Bad haftet in seiner Erinnerung als die eigentliche Erleuchtung; in der Taufbezeichnung *Φωτισμός* bringt er dies zum Ausdruck.[3]

§ 2.
Die Taufe als Exorzismus.

Die drei Bezeichnungen *παλιγγενεσία, σφραγίς* und *φώτισμα* können, so charakteristisch sie auch sein mögen, doch nicht alle Wirkungen zum Ausdruck bringen, welche die urchristliche Auffassung mit der Taufe verband. In den drei Worten prägt sich hauptsächlich die positive Taufwirkung aus. Nun tritt aber in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts im christlichen Glaubensbewußtsein der Gedanke hervor, daß die Taufe auch bestimmt sei, einen negativen Einfluß auf die Seele zu üben, nämlich unreine Geister aus dem Täufling zu vertreiben. So sprechen um 180 die dem kirchlichen Christentum sehr nahestehenden

---

[1] Eph. 4, 30: »*καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.*« Vgl. Eph. 1, 13 f. und II. Kor. 1, 21.

[2] Hermae Pastor Sim. IX, 16, 3. 4 (Funk PA I², 608). — II. Klem. 7, 6; 8, 5 (Funk PA I², 192. 194) u. ö. Die nähere Ausführung werde ich darbieten in einer eigenen Schrift: »*Σφραγίς*: Die Taufe als Geistessiegel bei Paulus und bei den Kirchenschriftstellern der vornizänischen Zeit. Ein Beitrag zur Dogmen- und Religionsgeschichte.« Das Problem: Christliche Taufbezeichnung und heidnische Mysteriensprache wird darin in besonderem Maße zur Behandlung gelangen.

[3] Iustin. Apol. I, 61: »*καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων.*« Vgl. auch Hebr. 6, 4, sowie Clem. Alex. Paedag. I, 6 § 26, 2 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Alex. I, 105).

Excerpta ex scriptis Theodoti No. 77 die Taufwirkung mit den Worten aus: »*Αὐτίκα δοῦλος θεοῦ ἅμα τῷ ἀνελθεῖν τοῦ βαπτίσματος καθαρὸς τῶν ἀκαθάρτων γίνεται πνευμάτων, καὶ εἰς ὃν πρὸ ὀλίγου ἐνήργουν, τοῦτον ἤδη φρίσσουσιν.*«[1] Und von dem in der Taufe mitgeteilten Gottesgeiste heißt es sodann: »*τὸ δὲ ἄνωθεν δοθὲν ἡμῖν πνεῦμα, ἀσώματον ὄν, οὐ στοιχείων μόνων, ἀλλὰ καὶ δυνάμεων κρατεῖ καὶ ἀρχῶν*«.[2] Demnach dachten sich die Kreise, deren Lehre die Excerpta wiedergeben, den Ungetauften von unreinen Geistern erfüllt; die Austreibung dieser Geister bewirkt die Taufe. Es wurde sonach mit der Taufe nicht bloß der Gedanke der Wiedergeburt, Besiegelung und Erleuchtung verbunden, es wurde ihr auch unter dem Einfluß der damaligen Dämonenlehre die Bedeutung eines Exorzismus beigemessen. Diese Betrachtungsweise war jedoch nicht auf die christlichen Gemeinden der Excerpta beschränkt, sie hatte auch innerhalb der Kirche Boden gewonnen. Schon um die Wende des ersten Jahrhunderts schreibt der Verfasser des Barnabasbriefes: »Bevor wir zu dem Glauben an Gott kamen, war die Wohnung unseres Herzens vergänglich (verweslich) und schwach, gerade wie ein von Menschenhand gebauter Tempel; denn sie war voll Bilderdienst und ein Haus der Dämonen (*οἶκος δαιμονίων*), weil wir taten, was Gott zuwider war.«[3] Da sich das Gläubigwerden (*πιστεῦσαι*) in der Taufe dokumentiert, so erscheint auch hier die Taufe mit dem Charakter des Exorzismus versehen: sie macht, daß das *κατοικητήριον τῆς καρδίας* kein *οἶκος δαιμονίων* mehr ist, d. h. sie vertreibt die Dämonen. Nach Tertullian werden die Heiden-

---

[1] So lese ich die vielumstrittene Stelle mit H. Usener, Das Weihnachtsfest. Bonn 1889 (Religionsgeschichtliche Untersuchungen, 1. Teil S. 163) gegen Sylburg p. 800 D, Potter II, 987 und Migne PG 9, 693, welche dem Text die Fassung geben: »*καὶ πρὸς τῶν ἀκαθάρτων λέγεται* (bezw. *λείπεται*) *πνευμάτων.*« Sinnentsprechend ist auch die Emendation von R. Liechtenhan, Die Offenbarung im Gnostizismus. Göttingen 1901. S. 158 Anm. 1: »*κύριος τῶν ἀκαθάρτων λέγεται πνευμάτων.*«

[2] Vgl. auch No. 76 (Migne PG 9, 693): »*καὶ τοῖς ἀποστόλοις ἐντέλλεται, περιιόντες, κηρύσσετε, καὶ τοὺς πιστεύοντας βαπτίζετε εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος εἰς οὓς ἀναγεννώμεθα, τῶν λοιπῶν δυνάμεων ὑπεράνω γενόμενοι.*«

[3] Funk PA I^2, 86. 88.

völker durch das Taufwasser aus der bösen Welt befreit und lassen ihren früheren Herrn, den Teufel, im Wasser ertränkt zurück.[1] Ähnliches bietet die syrische Didaskalie.[2]

Nach dem dermaligen Stand patristicher Quellenkenntnis findet sich unter den vornizänischen Kirchenschriftstellern nur ein einziger, der den exorzistischen Charakter der Taufe ablehnen möchte: Klemens von Alexandrien. Seine Anschauung entwickelt er im Kampfe gegen die Gnosis. Der alexandrinische Gnostiker Valentin hatte ganz im Geiste von Pseudo-Barnabas über Sündenzustand und Heiligung folgende Theorie aufgestellt: »Einer ist gut, wenn die Äußerungen der Güte durch den Sohn erfolgen; durch diesen allein kann das Herz rein werden, indem jeder böse Geist aus dem Herzen hinausgestoßen wird. Viele in ihm wohnende Geister lassen es nämlich nicht rein sein; jeder von ihnen, die es mit unpassenden Begierden belästigen, vollbringt seine eigenen Werke. Und mir scheint es dem Herzen zu gehen wie einer Herberge: diese wird nämlich durchstoßen und durchgraben und oft mit Schmutz angefüllt, indem die Leute sich ungezogen darin aufhalten und sich gar nicht um den Ort kümmern, da er ja ein fremder (ihnen nicht gehöriger) ist. Auf gleiche Weise ist auch das Herz, solange man sich um es nicht kümmert, unrein und Wohnung vieler Dämonen. Sobald aber der allein gute Vater auf es blickt, ist es geheiligt und strahlt im Lichte. Und so wird glücklich, wer ein solches Herz besitzt, denn er wird Gott schauen.«[3] Diese Anschauung, daß Dämonen im Menschenherzen wohnen, wollte Klemens nicht billigen. Er sucht sogar einen Traditionsbeweis gegen die »gnostische« Anschauung zu führen: »Auf welche Weise wir eine Beeinflussung durch Wirkungen des Teufels, sowie durch

[1] De baptismo c. 9 (ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa: CSEL 20, 208): »Liberantur de saeculo nationes per aquam scilicet et diabolum dominatorem pristinum in aqua oppressum derelinquunt.« Vgl. Scorpiace c. 6 (ed. Oehler I, 509): »Evulsum enim hominem de diaboli gula per fidem . . .«

[2] c. VI, 21, 5 (ed. Funk I, 370): »Qui vero per baptismum reiecit et deposuit et liberatus est ab immundo spiritu, sancto repletur.«

[3] Bei Clem. Alex. Strom. II, 20, 114, 3—6 (ed. Stählin: GCS: Clem. Alex. II, 175).

unreine Geister auf die Seele des Sünders behaupten, das wird ohne viele Worte klar, wenn ich als Zeugen den apostolischen Barnabas anführe (dieser war einer der siebenzig und ein Mitarbeiter Pauli), der wörtlich also sagt: ‚Bevor wir zum Glauben an Gott kamen, war die Wohnung unseres Herzens schwach, in Wahrheit ein mit Händen gebauter Tempel; denn es war voll Götzendienst und ein Haus der Dämonen, indem es tat, was Gott entgegen war.‘ Handlungen also, die den Dämonen entsprechen, vollbringen nach ihm die Sünder; nicht aber sagt er, daß die Dämonen selbst in der Seele des Ungläubigen wohnen. Und deshalb fügt er bei: ‚Habet acht, daß der Tempel des Herrn rühmlich erbaut werde. Wisset, daß ihr Nachlassung der Sünden erlangt habt; und da wir auf den Namen gehofft, mögen wir neu werden, wieder geschaffen von Anfang an. Denn nicht Dämonen werden von uns ausgetrieben, sondern die Sünden, sagt er, werden nachgelassen, die wir gleich jenen begingen, bevor wir zum Glauben kamen.‘«[1] Die Bedeutung der Taufe als eines Exorzismus lehnt Klemens demnach ab. Heitmüller wird also unserem Kirchenschriftsteller nicht gerecht, wenn er meint, »Klemens lasse ebenfalls die volkstümliche Anschauung von der Taufe erkennen, nach der mit der Gabe des Geistes die Kehrseite der Befreiung von den bösen Mächten sich verbindet«.[2] Heitmüller stützt sich für seine Auffassug auf die »weniger bekannte Bemerkung in Eclog. proph. c. 7: ‚Ein Zeichen dafür, daß auch das Unsichtbare an uns geheiligt wird, ist der Umstand, daß auch unreine Geister, die mit der Seele verstrickt waren, von der neuen und geistigen Geburt entfernt werden.‘«[3] Allein die Stelle kann nicht als sicheres Eigentum von Klemens dargetan werden, vielmehr sprechen eine Reihe von Gründen für die von Arnim

---

[1] Strom. II, 20, 116, 3 (ed. Stählin: GCS: Clem. Alex. II, 176).

[2] Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe. Göttingen 1903. S. 291 f. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. I. Bd. 2. Heft.)

[3] Migne PG 9, 701: »*Σημεῖν γοῦν τοῦ καὶ τὰ ἀόρατα ἡμῶν ἁγιάζεσθαι, τὸ καὶ πνεύματα ἀκάθαρτα συμπεπλεγμένα τῇ ψυχῇ διϋλίζεσθαι ἀπὸ τῆς γενέσεως τῆς καινῆς τε καὶ πνευματικῆς.*«

ausgesprochene Vermutung, daß die Eclogae eine Exzerptensammlung aus gnostischen Schriften darstellen.[1] Was hier in Eclog. proph. c. 7 ausgesprochen wird, stimmt genau mit der von Klemens bekämpften Ansicht Valentins, nicht aber mit der in Strom. II, 20 klar und deutlich ausgesprochenen Meinung des Klemens. Der Gnostiker Valentin mag mit obiger Anschauung — um mich eines Ausdrucks von Heitmüller zu bedienen — »die Stimmung und Anschauung der Großkirche schildern«,[2] Klemens aber ist sicherlich seine eigenen Wege gegangen.

Klemens' ideale Auffassung stand in der damaligen Zeit vereinzelt und wurde auch alsbald von der mächtigeren Gegenansicht unterdrückt. Noch in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts hat die Ansicht vom exorzistischen Charakter der Taufe die Oberhand gewonnen. Außer Origenes und Cyprian, deren Ausführungen weiter unten zur Sprache kommen, ist uns Beweis die syrische Didaskalie: »Lernet also, warum der unsaubere Geist, wenn er ausgefahren ist, an keinem Orte Ruhe findet. Weil ein jeder Mensch, der existiert, des Geistes voll ist: er gehört dem Hl. Geiste, und er gehört dem unreinen Geiste. Der Gläubige ist voll des Hl. Geistes, und der Ungläubige ist voll des unreinen Geistes, und seine Natur nimmt keinen fremden Geist an. Wer also von dem unreinen Geiste sich getrennt und entfernt hat und von ihm weggegangen ist durch die Taufe, der ist des Hl. Geistes voll geworden; und wenn er gute Taten vollbringt, so harrt der Hl. Geist bei ihm aus, und er bleibt voll (von ihm), und der unreine Geist kann keinen Platz bei ihm finden [denn wer des Hl. Geistes voll ist, nimmt ihn nicht auf], weil alle Menschen mit ihrem Geiste erfüllt sind. Und es trennen sich die unreinen Geister nicht von den Heiden, auch nicht im geringsten, da sie Heiden sind, auch nicht, wenn sie meinen, gute Werke zu tun; denn es gibt keine andere Macht, durch die der unreine Geist entweicht, außer durch den reinen und Hl. Geist Gottes.«[3]

---

[1] O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur. I (1902) S. 336.

[2] A. a. O. S. 305.

[3] K. 26. Nach der deutschen Übersetzung bei Hans Achelis und Joh. Flemming, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts.



§ 3.

Die Entstehung eines eigenen, der Taufe vorhergehenden Exorzismusaktes.

So viel ist aus den angeführten Stellen klar geworden, daß der Taufe neben ihren sonstigen Gnadenwirkungen auch die Bedeutung eines Exorzismus oder dämonenvertreibenden Mittels beigemessen wurde. Eines bestimmten Ritus, dem die Kraft der Dämonenvertreibung zukäme, wurde in diesen Stellen keine Erwähnung getan. Die Frage ist nun: Seit welcher Zeit war ein von der Taufe im engeren Sinne (immersio) getrennter Exorzismusakt in der Kirche üblich?

Ziehen wir zunächst die morgenländische Kirche in Betracht. Probst meint, hier sei der Taufexorzismus in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Übung gewesen. Sein Beweis beruht auf den Excerpta ex scriptis Theodoti n. 82,[1] wo von einem Exorzismus des Taufwassers die Rede ist: »Wurde aber das Taufwasser exorzisiert, so ist die Beschwörung des Täuflings um so wahrscheinlicher.«[2] Ein derartiger Beweis könnte verhängnisvoll werden: denn Exorzismus des Taufwassers und Exorzismus des Täuflings haben trotz ihrer Ähnlichkeit doch verschiedene Voraussetzungen, welche sich in weit auseinanderliegenden Zeiten wirksam erweisen können. Das aber ist zuzugeben, daß die Grundlage zum Taufexorzismus damals schon gegeben war in der Annahme, daß der Ungetaufte unter der Einwirkung der unreinen Geister stehe und von ihnen besessen sei. Ja wir können sogar mit ziemlicher

---

II. Buch: Die syrische Didaskalia. Leipzig 1904. S. 140 f. Vgl. F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I, 370 ss. Die Stelle ging in die Apostolischen Konstitutionen VI, 27, 4—6 über, wo sie nach Funk I, 371 lautet: *»πᾶς δὲ ἄνθρωπος ὁ μὲν τῷ πνεύματι πεπλήρωται τῷ ἁγίῳ, ὁ δὲ τῷ ἀκαθάρτῳ, καὶ οὐχ οἷόν τε φυγεῖν αὐτῶν ἑκάτερον, εἰ μὴ ἐναντίον τι πάθωσιν· ὅ τε γὰρ παράκλητος μισεῖ πᾶν ψεῦδος, ὅ τε διάβολος πᾶσαν ἀλήθειαν· πᾶς δὲ βεβαπτισμένος κατὰ ἀλήθειαν τοῦ μὲν διαβολικοῦ πνεύματος κεχώρισται, τοῦ δὲ ἁγίου πνεύματος ἐντὸς καθέστηκεν.«*

[1] Migne PG 9, 696.

[2] Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Tübingen 1872. S. 132.



Sicherheit die These aufstellen, daß der der Taufe vorausgehende Exorzismus mindestens im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts im Zusammenhang mit der festeren Organisation der Katechumenatspraxis, insbesondere mit der Bußdisziplin vor der Taufe, in der Bildung begriffen war. Wir wissen nämlich aus den Excerpta ex Theodoto, daß die der Taufe vorausgehenden Bußübungen exorzistischen Charakter trugen; sie wurden von den Katecheten in der Absicht verlangt, daß die Seele der Täuflinge »aus dem Rachen der Löwen (= Dämonen) errettet werde«.[1] Eine eingelebte Gewohnheit kann der Taufexorzismus in der griechischen Kirche um das Jahr 200 noch nicht gut gewesen sein, sonst hätte Klemens von Alexandrien in seiner Polemik gegen den Gnostiker Valentin sich nicht derart über die Wirkungen der Taufe aussprechen können, wie er es in Wirklichkeit tat; man müßte denn annehmen, er habe sich in bewußte Opposition mit einer kirchlichen Praxis stellen wollen.

Die Aufnahme eines eigenen Exorzismusaktes in das Taufritual muß aber sehr rasch vor sich gegangen sein; denn die gnostischen Thomasakten aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts setzen den Taufexorzismus voraus, da sie einer exorzistischen Ölsalbung vor der Taufe Erwähnung tun. Der einschlägige Bericht lautet: »Und Judas nahm Öl in einem silbernen Becher und sprach so dazu: . . . Jesus, es komme deine sieghafte Kraft und lasse sich auf dieses Öl nieder, wie sie sich damals auf das ihm verwandte Holz (Kreuz) niederließ — und deine Kreuziger konnten ihr Wort nicht ertragen; möge nun auch die Gabe kommen, durch welche du deine Feinde anbliesest und dadurch bewirktest, daß sie zurückwichen und vorwärts hinfielen, und möge sie in diesem Öle wohnen, über welchem wir deinen heiligen Namen nennen! Und als der Apostel dies gesagt hatte, goß er es zunächst auf das

[1] Clem. Alex. Excerpta ex Theodoto No. 84 (Migne PG 9, 697): Zuerst heißt es in No. 83, der Täufling müsse befürchten, daß unreine Geister mit ins Taufbad steigen, dann: »*Διὰ τοῦτο νηστεῖαι, δεήσεις, εὐχαὶ χειρῶν, γονυκλισίαι, ὅτι ψυχὴ ἐκ κόσμου καὶ ἐκ στόματος λεόντων ἀνασώζεται· διὸ καὶ πειρασμοὶ εὐθέως, ἀγανακτούντων τῶν ἀφ' ὧν ἀφῃρέθη, κἂν τις φέρῃ προειδώς, τά γε ἔξω σαλεύουσιν.*«

Haupt Vazans, danach auf die Frauen, indem er sprach: In deinem Namen, Jesus Christus, gereiche es diesen Seelen zur Vergebung der Sünden und zur Abwendung des Feindes (*εἰς ἀποτροπὴν τοῦ ἐναντίου*) und zur Rettung ihrer Seelen. Und er befahl Mygdonia, sie (die Frauen) zu salben, er selbst aber salbte Vazan. Als er sie aber gesalbt hatte, ließ er sie ins Wasser hinabsteigen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes.«[1] Gerade im Gnostizismus mußte die Auffassung der Initiation als Exorzismus besonders stark hervortreten, da sein religiöses System eine Befreiuung und Erlösung von den niederen Geistern erstrebte. Nicht bloß Wasser-, Feuer- und Geistestaufe tragen exorzistischen Charakter: es gab auch ein eigenes »Mysterium, die Unbill der Archonten zu beseitigen«.[2] Ausführlich wird dies geschildert in dem gleichfalls gnostischen (näherhin barbelognostischen) II. Buch des Jeû. Nachdem Jesus unter Zeremonien mit verschiedenen Kräutern seinen Aposteln die Wasser-, Feuer- und Geistestaufe gespendet hat, spendet er den eigentlichen Exorzismus. Kap. 48: »Es geschah ferner nach diesem, daß Jesus das Räucherwerk für das Mysterium, das die Bosheit der Archonten in den Jüngern beseitigt, auflegte. Er ließ sie einen Weihrauchaltar auf Harnischkraut (?) bauen, legte darauf Weinzweige, Wacholderbeeren, Betel Kuoschi (?), Asbest, Achatstein und Weihrauch und ließ alle Jünger sich in leinene Kleider einhüllen. Er ließ sie sich mit Beifuß bekränzen und legte Weihrauch in ihren Mund und die Zahl des ersten Amens: 530 in ihre Hand; sie stellten ihre Füße dicht aneinander und verharrten vor dem Räucherwerk, das er aufgelegt hatte. Jesus besiegelte seine Jünger mit diesem Siegel: [folgt magisches Zeichen und Auslegung]. Nachdem Jesus seine Jünger mit diesem Siegel besiegelt hatte, stand er

---

[1] c. 157. Übersetzung von R. Raabe bei Edg. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen und Leipzig 1904. S. 540 f.

[2] II. Buch des Jeû c. 43 (ed. C. Schmidt: GCS: Koptisch-gnostische Schriften I, 305). — Die hier in Betracht kommenden Bücher des Jeû stammen aus der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, Pistis Sophia aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Schmidt a. a. O. S. XXIV und XVII.

wiederum bei dem Räucherwerk, das er aufgelegt hatte, und sprach folgendes Gebet: »Erhöre mich, mein Vater, du Vater aller Vaterschaft, du unendliches Licht. . . . Erhöre mich und zwinge den Sabaoth, den Adamas und all seine Anführer, daß sie kommen und ihre Bosheit in meinen Jüngern wegnehmen.« [Folgt das Siegel des zweiten Amens und Auslegung.] Und als Jesus sie mit diesem Siegel besiegelt hatte, in demselben Augenblick nahmen die Archonten ihre gesamte Bosheit in den Jüngern fort. Und sie freuten sich in sehr großer Freude, daß die gesamte Bosheit der Archonten in ihnen abgelassen hatte. Und als die Bosheit der Archonten in ihnen abgelassen hatte, wurden die Jünger unsterblich, indem sie Jesus in alle Örter, zu denen sie gehen wollten, folgten.«[1]

Der Gegensatz zwischen diesem gnostischen Zauberexorzismus und dem oben erwähnten Exorzismus der Thomasakten (c. 157) ist auffallend. Da ferner der Exorzismus der Thomasakten c. 157 mit dem Initiationsritus in c. 27 der gleichen Akten nicht stimmt, so ist Grund vorhanden, daß der von uns zitierte Exorzismus c. 157 der Überarbeitung des katholischen Redaktors zugeschrieben werden muß. Diese Annahme wird bestätigt durch die Tatsache, daß in der griechischen Kirche der Taufexorzismus durch eine Ölsalbung am ganzen Leibe vollzogen wurde, genau wie er auch nach c. 157 der Thomasakten geübt wird. Sonach hätten wir in den Thomasakten das älteste ausdrückliche Zeugnis für die Existenz des Taufexorzismus in der morgenländischen Kirche.

Wie für den Orient, so läßt sich auch für das Abendland nichts Bestimmtes über das Alter des Taufexorzismus aussagen. Tatsache ist, daß er zur Zeit des Konzils von Karthago (a. 256) in Afrika als überlieferter kirchlicher Brauch in Übung war. Auf genanntem Konzil gab Vincentius von Thibari ein Votum ab des Inhalts: »Wir wissen, daß die Häretiker schlimmer sind als die Heiden. Wenn sie sich nun bekehren und zum Herrn kommen wollen, so haben sie als Regel der Wahrheit die, welche in göttlichem Auftrag der Herr seinen Aposteln übergab

[1] ed. Schmidt I, 312 ff.



mit den Worten: ,Gehet hin, leget in meinem Namen die Hand auf und treibet Dämonen aus'; und an einem anderen Orte: ,Gehet hin, lehret die Völker (= die Heiden) und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes.' Also zuerst durch Handauflegung im Exorzismus, darauf durch die Wiedergeburt der Taufe, dann können sie zur Verheißung Christi gelangen: anders aber darf es nicht geschehen.«[1] Ähnlich Crescenz von Cirta,[2] Leucius von Thebeste[3] und Caecilius von Bilta.[4] Nach dem Votum des Caecilius übten den Taufexorzismus auch die Häretiker; demnach muß er schon vor der Trennung der Sekten in der katholischen Kirche in Übung gewesen sein.

Auch Cyprian, der Vorsitzende der karthagischen Synode, bietet uns ein deutliches Zeugnis für den Taufexorzismus in seiner Ep. ad Magnum c. 15. Einige polemisierten gegen die klinische (= Kranken-) Taufe, als ob sie wegen Unterlassung der Taufzeremonien nicht vollständig und der feierlichen Taufe hinsichtlich der Wirkung nicht ebenbürtig sei. Diesen nun gibt Cyprian folgende Aufklärung: »Wenn jemand daran Anstoß nehmen sollte, daß einige von diesen während der Krankheit

[1] Cypriani opera ed. G. Hartel: CSEL III, 1, 450: »Haereticos scimus esse peiores quam ethnicos. Si conversi ad dominum venire voluerint, habent utique regulam veritatis, quam dominus praecepto divino mandavit apostolis dicens: ite, in nomine meo manum imponite, daemonia expellite. Et alio loco: ite et docete gentes tinguentes eas in nomine patris et filii et spiritus sancti. Ergo primo per manus impositionem in exorcismo, secundo per baptismi regenerationem, tunc possunt ad Christi pollicitationem pervenire: alias autem non debere.«

[2] CSEL III, 1, 441: »Censeo ergo omnes haereticos et schismaticos, qui ad catholicam ecclesiam voluerint venire, non ante ingredi, nisi exorcizati et baptizati prius fuerint, exceptis his sane, qui in ecclesia fuerint ante baptizati: ii tamen per manus impositionem in paenitentia ecclesiae reconcilientur.«

[3] CSEL III, 1, 448: »Haereticos blasphemos atque iniquos verbis vanis decerpentes sancta et adorabilia scripturarum verba exsecrandos censeo, et ideo exorcizandos et baptizandos.«

[4] CSEL III, 1, 436: »Non apud haereticos (sc. baptisma), ubi spes nulla est et fides falsa, ubi omnia per mendacium geruntur, ubi exorcizat daemoniacus, sacramentum interrogat, cuius os et verba cancerem mittunt.«



Getauften noch von unreinen Geistern geplagt wurden, so wisse er, daß die hartnäckige Bosheit des Teufels bis zum heilbringenden Wasser Kraft habe, daß sie aber bei der Taufe all ihr Gift verliere. . . . Auch heutzutage kommt es vor, daß der Teufel von den Exorzisten mit menschlicher Stimme und göttlicher Macht gegeißelt, gebrannt und gequält wird, daß er oft sagt, er fahre aus und verlasse die Leute Gottes, daß er aber mit seinen Worten nur trügt und dasjenige, was früher durch Pharao geschehen ist, mit gleicher hartnäckiger und falscher Lüge verübt. Wenn man aber zum Heilswasser und zur Heiligung der Taufe kommt, so müssen wir wissen und vertrauen, daß dort der Teufel unterdrückt und der gottgeweihte Mensch durch göttliche Nachsicht befreit wird. Denn gleichwie Skorpionen und Schlangen, welche auf dem Lande sehr stark sind, ihre Kraft und ihr Gift verlieren, sobald sie ins Wasser geworfen werden, ebenso können auch die bösen Geister, welche man zwar Skorpionen und Schlangen nennt, die aber von uns vermöge der vom Herrn verliehenen Macht mit Füßen getreten werden, fürderhin im Körper des Menschen nicht bleiben, weil, wenn derselbe getauft und geheiligt ist, der Hl. Geist darin seine Wohnung aufschlägt.«[1] Cyprian kennt also einen Ritus, der bei den Katechumenen die unreinen Geister austreiben soll, der aber in bestimmten Fällen bezüglich seiner Wirkung durch die Taufe ersetzt wird.

Um 256 ist der Taufexorzismus in Karthago bekannt. Wie lange war er damals in Übung? War er damals, wie J. W. F. Höfling meint, »etwas verhältnismäßig Neues«[2] oder ist er gar schon, wie Joh. Chrysost. Mayer[3] wollte, für das apostolische Zeitalter in Anspruch zu nehmen? Für die Zeit vor Tertullian ist in den Quellen nicht der geringste Anhaltspunkt für die Existenz des Taufexorzismus zu finden. Für die

---

[1] Ep. 69 ad Magn. c. 15 (ed. G. Hartel: CSEL III, 2, 764 s.).

[2] Das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation; dogmatisch, historisch, liturgisch dargestellt. I. Bd. (Erlangen 1846) S. 393.

[3] Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten nebst einer Erklärung des jetzigen römischen Taufritus aus der alten Katechumenatspraxis. Kempten 1868. S. 87.

Zeit Tertullians selbst wird als Hauptbeweis: De praescr. haer. c. 41 herangezogen. Die bezügliche Stelle lautet: »Mulieres haereticae quam procaces, quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere forsitan et tingere.« In dieser Stelle sieht Binterim[1] ein unzweifelhaft sicheres Zeugnis für den Taufexorzismus, Mayer[2] möchte in ihr die Exorzismen sowohl über Energumenen als über Katechumenen angedeutet sehen. Binterim hat im deutschen Text das am meisten gegen ihn sprechende curationes repromittere unübersetzt gelassen, und nur dieses Wort gibt die richtige Interpretation der Stelle. Es handelt sich um Krankenbesuch und Krankenheilung. Zum Verständnis der Stelle ist es notwendig, die Auffassung der Krankheit in damaliger Zeit zu berücksichtigen, sowie die Art ihrer Heilung. Nach Minucius Felix »stehlen sich die Dämonen in die Leiber ein und erregen als feine Geister Krankheiten«.[3] Die gleiche Anschauung findet sich schon bei Tatian.[4] Wer demnach mit charismatischer Begabung eine Krankheit heilen wollte, mußte den Krankheitsdämon beschwören; die Heilung geschah durch Exorzismus. Zum Beweise lese man die dem dritten Jahrhundert entstammende pseudoklementinische Schrift De virginitate I c. 12: »So wollen wir zu den kranken Brüdern und Schwestern gehen und sie besuchen, wie es sich geziemt. . . . So mögen sie die Kranken also mit Fasten und Gebet exorzisieren.«[5]

Noch eine andere Stelle wurde aus Tertullian für den Taufexorzismus in Anspruch genommen: De idololatria c. 11. Hier heißt es: »Quo ore christianus thurarius, si per templa transibit, fumantes aras despuet, et exsufflabit, quibus ipse prospexit? Qua constantia exorcizabit alumnos suos, quibus domum suam cellariam praestat? Ille quidem si excluserit daemonium, non sibi placeat de fide. Neque enim inimicum exclusit. Facile

---

[1] Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. Bd. VII, 2, 162.

[2] A. a. O. S. 82.

[3] Octavius c. 27 (ed. Halm: CSEL II, 39).

[4] Or. ad Graecos. c. 18 (ed. E. Schwartz: TU IV, 1, 20).

[5] Funk PA II², 11. Zur Sache vgl. unten die Ausführungen über die Exorzismussalbung bei der Taufe.

debuit de eo impetrare, quem quotidie pascit.« Dazu bemerkte Pamelius: »Alludit ad exsufflationem daemonum, quae fit in exorcismis ante baptismum. Unde subiungit, qua constantia exorcizabit alumnos suos.«[1] Gegen diese Interpretation erheben sich eine Reihe von Bedenken. Es handelt sich hier im allgemeinen um einen Weihrauchverkäufer. Dieser konnte sehr wohl zu jenen zählen, die das Charisma der Dämonenaustreibung besaßen, welches, wie Tertullian zu wiederholten Malen erklärt, nicht an eine bestimmte klerikale Stufe gebunden war.[2] Daß aber ein beliebiger Weihrauchverkäufer die Katechumenen zu exorzisieren gehabt hätte, davon ist bisher nichts bekannt. Es ist ferner nur im allgemeinen von einem exorcizare die Rede, das sich in seiner unbestimmten Fassung nur auf den Exorzismus bei Kranken und leiblich Besessenen beziehen kann. Unter alumnos suos versteht Tertullian in der ihm eigenen Weise des Spottes die Heidengötter oder Dämonen, für welche der Weihrauchverkäufer durch die Aufbewahrung der zum Götzenopfer nötigen Substanzen sein Haus zu einer domus cellaria (Vorratskammer) macht. Wenn übrigens Tertullian hier den Taufexorzismus im Auge hätte, dann müßte es sehr auffällig erscheinen, daß er in seiner zwischen 200 und 206 verfaßten Schrift »De baptismo« die Austreibung des Teufels nicht einem eigenen Exorzismus, sondern dem Taufwasser zuschreibt, in welchem »der Teufel ertränkt« zurückbleibt.[3] Leimbach macht auch noch darauf aufmerksam: wenn zur Zeit Tertullians bei der Taufe ein eigentlicher Exorzismus stattgefunden hätte, so hätte er ihn bei dreimaliger Erwähnung der abrenuntiatio nicht übergangen; da er doch auch sonst des Exorzismus, aber nicht in Verbindung mit der Taufe, öfter gedenkt.[4] Allein dieses argumentum ex silentio möchte ich nicht so sehr urgieren. Wären z. B. von Tertullian die beiden Schriften De spectaculis und De corona verloren, so würde mancher die

[1] Bei Migne PL 1, 677 n. d.

[2] Apolog. c. 23 (Migne PL 1, 413); De corona mil. c. 11 (Migne PL 2, 92); Ad Scapulam c. 2 (Migne PL 1, 700).

[3] De baptismo c. 9 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 208).

[4] Tertullian als Quelle für die christliche Archäologie (Zeitschrift für die historische Theologie. Bd. 41. 1871. S. 117. Vgl. S. 438).

Behauptung aufstellen, zu Tertullians Zeit habe man von einer Abrenuntiation noch nichts gewußt, Tertullian rede ja in seiner Schrift De baptismo, wo er den Taufritus ex professo behandelt, gar nicht davon. Die Abrenuntiation war in der damaligen Zeit eine feierliche Lossage vom Heidentum, die alsbald beim Eintritt ins Katechumenat erfolgte; heute ist sie wohl auf das engste mit der Taufe verbunden, ehemals trug sie einen mehr selbständigen Charakter und war daher in einer Besprechung der Taufe nicht unbedingt zu erwähnen. Könnte das nicht ebenso mit dem Taufexorzismus gewesen sein? Die Möglichkeit muß offengelassen werden. Daß die der Taufe vorausgehenden Bußübungen damals schon recht wohl einen exorzistischen Charakter tragen konnten, ist nicht mit Grund zu bezweifeln, wenn wir auch keinen eigentlichen Beweis dafür aus Tertullians Schriften zu entnehmen vermögen.

Als Resultat können wir feststellen:

Wenn die Synode von Karthago im J. 256 den der Taufe vorausgehenden Exorzismus als bekannt voraussetzt, so müssen wir seine Entstehung für die abendländische Kirche mindestens der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts zuschreiben. Vielleicht reicht er höher hinauf. Ein sicherer Beweis für diese Vermutung läßt sich aber nicht erbringen.

§ 4.

Grundlagen zum Exorzismus an heidnischen Täuflingen.

Auf der karthagischen Synode des J. 256 wollte Vincentius von Thibari den Exorzismus an Heidenkatechumenen (bezw. zurückkehrenden Häretikern) auf eine Anordnung Christi zurückführen.[1] Die Grundlage seines Beweises war jedoch ein (vermutlich aus Matth. 10, 8 oder Mark. 16, 17 entstandenes) unechtes Herrenwort, dem er die Fassung gab: »Gehet hin, leget in meinem Namen die Hand auf und treibet Dämonen aus.« Leo der Große wollte die Entstehung des Taufexorzismus wenigstens dem apostolischen Zeitalter zuschreiben.[2] Die

[1] Inter Cypriani opera (ed. G. Hartel: CSEL III, 1, 450).

[2] Ep. 16 (ad universos episcopos per Siciliam constitutos) c. 6 (Migne PL 54, 702): »... in baptizandis electis, qui secundum apostolicam regulam



Exorzismen waren eben schon derart fest in das Taufritual eingefügt, daß man sich das nicht anders denn als apostolische Tradition erklären konnte; hat doch schon Papst Cölestin I. den Versuch gemacht, eine biblische Begründung dafür zu geben.[1] In Wirklichkeit jedoch lassen uns Schrift und Tradition hier im Stich. Wohl sind wir durch die Quellen hinreichend unterrichtet, daß seit den Tagen Christi der Exorzismus an leiblich Besessenen in der Kirche nicht mehr aufgehört hat; man hatte ja außer dem Beispiele des Herrn seine ausdrückliche Vollmacht und seinen Befehl zur Dämonenaustreibung (Matth. 10, 1. 8; Mark. 16, 17). Über den Taufexorzismus schweigen jedoch die Quellen der ersten zwei Jahrhunderte vollständig. Höfling stellt daher den Satz auf: »So gewiß es ist, daß die *ἐνεργούμενοι* oder *δαιμονιζόμενοι* immer exorzisiert wurden, ebenso gewiß ist es, daß dies bei den Taufkandidaten, welche nicht Energumenen waren, vom Anfange an nicht der Fall war.«[2] Das ist wohl nach unseren Ausführungen über das Alter des Taufexorzismus richtig. Aber sehr leicht ist es möglich, daß die Taufe als solche schon in apostolischer Zeit neben ihrer sonstigen Bedeutung den Charakter eines Exorzismus annahm, daß dann um die Wende des zweiten Jahrhunderts die exorzistische Wirkung der Taufe auf einen eigenen, der Taufe vorausgehenden Ritus übertragen wurde.

Beides: sowohl die Bedeutung der Taufe als Exorzismus sowie die Einführung des selbständigen Taufexorzismus beruhen auf der gleichen Grundlage, nämlich auf der innerhalb der

---

et exorcismis scrutandi, et ieiuniis sanctificandi, et frequentibus sunt praedicationibus imbuendi.«

[1] Coelestin I. ad episcopos Galliarum (ep. XXI c. 12) (Migne PL 50, 536): »Illud etiam quod circa baptizandos in universo mundo sancta ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplamur intuitu. Cum sive parvuli, sive iuvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitae adeunt quam exorcismis et exsufflationibus clericorum spiritus ab eis immundus abigatur: ut tunc vere appareat, quomodo princeps mundi huius mittatur foras (Joh. 12, 31), et quomodo prius alligetur fortis (Matth. 12, 29), et deinceps vasa eius diripiantur (Marc. 3, 27); in possessionem translata victoris, qui captivam ducit captivitatem (Ephes. 4, 8) et dat dona hominibus (Ps. 67, 19).«

[2] Das Sakrament der Taufe I, 378.



kirchlichen Kreise geläufigen Auffassung von einer ethischen Besessenheit der Ungetauften (besonders der Heiden). Der Entwicklungsgang dieser Auffassung soll im folgenden aufgezeigt werden.

1. Das erste auf den Taufexorzismus hinzielende und treibende Moment ist die Anschauung der Juden und Christen vom Heidentum. Die Götter der Heiden wurden im hellenistischen Judentum als Dämonen bezeichnet, wie aus Ps. 96 (95), 5 zu ersehen ist, wo der alexandrinische Übersetzer אֱלִילִים mit *δαιμόνια* wiedergibt.[1] Das Wort Dämon hatte dabei nicht mehr wie im klassischen Sprachgebrauch den Sinn von einem Geistwesen, das zwischen Gott und den Menschen steht und je nach seiner Wirksamkeit *δαίμων ἀγαθός* oder *δαίμων κακός* ist, sondern trug für den Juden den Charakter eines gottfeindlichen und dem auserlesenen Volke übelgesinnten Wesens, ähnlich dem Worte Teufel in unserem heutigen Sprachgebrauch. Waren die Heidengötter Dämonen, so war die heidnische Religion Dämonendienst. So heißt es denn Deut. 31, 17: »*ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ*« und Baruch 4, 7: »*παρωξύνατε γὰρ τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς, θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ*«. Derartige Äußerungen kehren ständig wieder. Das Buch der Jubiläen aus dem ersten christlichen Jahrhundert läßt Abraham zu Jakob sagen: »Trenne dich von den Völkern und iß nicht mit ihnen und handle nicht nach ihrem Tun und sei nicht ihr Genosse. Denn ihr Werk ist Unreinheit und alle ihre Wege sind Befleckung, Verwerfung und Abscheulichkeit. Ihre Opfer schlachten sie den Toten und beten die Dämonen an, und auf ihren Gräbern essen sie, und alle ihre Werke sind eitel und vergeblich.«[2] Die Sibylle ruft den Heiden zu:

»*δαίμοσι τὰς θυσίας ἐποιήσατε τοῖσιν ἐν Ἅιδῃ.*«[3]

Ähnliches begegnet in den Testamenten der 12 Patriarchen.[4]

[1] Man vergleiche den Septuagintatext zu Deut. 32, 17 und Ps. 105 (106), 37, wo ebenso שֵׁדִים mit *δαιμόνια* übersetzt wird.

[2] Jubil. 22, 16 (bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments).

[3] Fragment I, 22 (ed. J. Geffcken: GCS: Oracula Sibyllina S. 229).

[4] Test. XII, 3 (Migne PG 2, 1144). — VIII, 3 (Migne PG 2, 1108): »*Ἔθνη . . . ἐξακολουθήσαντες πνεύμασι πλάνης.*«



Dem neutestamentlichen Zeitalter ist diese Auffassung des Heidentums geläufig geblieben. Beweis dafür ist Paulus, der sich I. Kor. 10, 14—21 hierüber also ausspricht: »Darum Geliebteste, fliehet vor dem Götzendienste (εἰδωλολατρίας). Ich rede zu Verständigen. Beurteilt selbst, was ich sage! Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft mit dem Blute Christi? Und das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Teilnahme am Leibe Christi? Weil ein Brot, sind wir viele ein Leib, wir alle, die wir an dem einen Brote teilnehmen. Seht Israel dem Fleische nach! Die das Opfer essen, haben sie nicht teil am Altare? Was nun? Sage ich, daß das Götzenopfer (εἰδωλόθυτον) etwas sei, oder daß das Götzenbild (εἴδωλον) etwas sei? Nein, was die Heiden opfern, opfern sie den Dämonen (δαιμονίοις) und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr mit den Dämonen Gemeinschaft habt. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht Anteil haben am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen.« Paulus setzt hier die Teilnahme am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen in Parallele. Wie der Christ durch die Eucharistie in die innigste Gemeinschaft mit Christus tritt, so der Heide durch das Götzenopfer bezw. den Genuß des Götzenopferfleisches in die innigste Vereinigung mit den Dämonen. Die Parallele darf nicht abgeschwächt werden. Das Götzenopferfleisch gilt als derart von den Dämonen infiziert, daß der Heide mit dem Fleische auch den dämonischen Geist in sich hineinißt. Mit der Teilnahme am Opfer haben sich die Heiden der Gewalt Satans unterworfen. Satan aber macht seine Herrschaft geltend. Er hat »als Gott dieser Welt den Sinn der Ungläubigen verblendet, daß ihnen das Licht des Evangeliums der Herrlichkeit Christi nicht strahle«.[1] Er selbst wirkt in den Söhnen des Ungehorsams,[2] so daß deren Übeltaten nicht so fast von ihnen

---

[1] II. Kor. 4, 4.

[2] Eph. 2, 2: »In denen (sc. Sünden) ihr einst gewandelt seid gemäß dem Äon dieser Welt, gemäß dem Fürsten der Macht dieser Luft, des Geistes, der jetzt in den Söhnen des Unglaubens wirkt (τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας).« Von Interesse mag sein, daß bereits Petrus Chrysologus im Sermo 52 diese Stelle

selbst, als vielmehr von dem in ihnen wirkenden bösen Geist begangen werden. Durch Annahme des Glaubens und den Empfang der Taufe wird der Mensch der Gewalt des Teufels entzogen. Vgl. außer Apg. 26, 17. 18 und Kol. 1, 13 noch I. Joh. 5, 18. »Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern die Geburt aus Gott bewahrt ihn, und der Böse haftet ihm nicht an (*ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ*).«[1] Wer aber aus der Gottesgemeinde ausscheidet oder kraft kirchlichen Beschlusses ausgeschieden wird, fällt wieder dem Satan anheim. Wenn Paulus I. Kor. 5, 5 den Blutschänder in Korinth aus der Gemeinde ausschließt, so ist ihm das gleichbedeutend mit dem Beschluß, »ihn zu übergeben dem Satan zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage unseres Herrn Jesu Christi«. Nach I. Tim. 1, 20 übergab Paulus den Hymenäus und Alexander in gleicher Weise »dem Satan, damit sie lernen nicht zu lästern«. Das Christentum verlassen und ins Heidentum zurückfallen heißt »sich

---

mit dem Taufexorzismus in Verbindung bringt; zu Mark. 9, 16 bemerkt er von dem, der einen tauben und stummen Geist hatte: »Dieser Mensch erscheint als Sinnbild des ganzen Heidentums vorgestellt, da gemäß dem Apostel das heidnische Volk den Geist der Luft inne hatte, da er sagt: »(Ihr wandeltet) nach dem Geiste der Luft, der jetzt wirksam ist in den Kindern des Unglaubens . . .« ». . . Erst jetzt, nachdem auf Christi Befehl der Teufel vertrieben wurde, öffnete sich, was geschlossen, und löste sich, was gebunden war. Die Sprache ist wiedergegeben, das Gehör zurückgekehrt, der Mensch wiederhergestellt — allein der Teufel seufzt über seine Verdrängung aus dem alten Besitztum. Daher die Anordnung, daß jeder aus dem Heidentum Zurückkehrende vorerst durch Handauflegung und Beschwörung vom bösen Geiste gereinigt wird und die Öffnung der Ohren erhält, damit er aufnehmen könne die Verkündigung des Glaubens und Kraft erlange, mit der Gnade des Herrn dann auch zum Heile zu gelangen.« Migne PL 52, 346 s.

[1] H. Windisch (Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte. Tübingen 1908. S. 272) paraphrasiert zu allgemein: Das Böse findet keinen Zugang zu ihm. Es heißt »*Ὁ πονηρός*« und darunter ist der Teufel zu verstehen. Windischs sonst oft recht treffliche Untersuchung läßt das Problem: Taufe und Teufel, Sünde und Satan überhaupt nicht recht zur Geltung kommen, obschon gerade bei der Bußverkündigung im Hirten des Hermas S. 372 ff. oder bei Klemens von Alexandrien S. 452 schöne Gelegenheit gewesen wäre.

umwenden zum Satan«. I. Tim. 5, 15. Zur Beurteilung des Heidentums im apostolischen Zeitalter darf wohl auch Apok. Joh. 2, 13 herangezogen werden, wo dem Engel der Kirche von Pergamos gesagt wird: »Ich weiß, wo du wohnst, wo der Thron des Satans ist« (*ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ*). Ad. Deissmann bemerkt: »Daß es sich bei dem „Thron des Satans“ (Offenbarung Joh. 2, 13) wohl nur um den Altar des Zeus handeln kann, wird durch den Augenschein nahegelegt: kein anderes Heiligtum der Bergstadt lag so weithin sichtbar und konnte so im ganzen Lande als typischer Repräsentant des satanischen Heidentums gelten.«[1] Es wäre demnach mit *θρόνος τοῦ σατανᾶ* das Heidentum ebenso als Dämonendienst gekennzeichnet wie in den paulinischen Schriften. Diese Beurteilung des Heidentums blieb auch in nachapostolischer Zeit in ihrer ganzen Schärfe geläufig. Als Beispiel gelte Tertullian, der De fuga in persecutione c. 2 also ausführt: »Eine eigene Gewalt scheint der Teufel jetzt höchstens über die zu besitzen, welche mit Gott nichts zu schaffen haben, da die Heiden ein für allemal von Gott als der Tropfen am Eimer, als der Staub von der Tenne und als Auswurf gerechnet werden und darum dem Teufel als sein freies Besitztum preisgegeben sind.«[2] So sehr betonte man die dämonische Befleckung durch das Götzenopfer, daß man sogar dem unverschuldeten Genuß eine dämonische Infizierung des ganzen Leibes durch den Dämonengeist zuschrieb.[3] Nach alldem war das Christwerden eine Befreiung aus der Gefangenschaft und dem Irrwahn des Teufels,[4] und

[1] Licht vom Osten. Tübingen 1908. S. 202 A. 6.

[2] ed. Oehler I, 466.

[3] Siehe die Erzählung bei Cyprian De lapsis c. 25 (ed. Hartel: CSEL III, 1, 255).

[4] In den Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike aus der Zeit Marc Aurels sagt Karpus (K. 5): »*ἐγὼ χριστιανός εἰμι, Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ σέβομαι, τὸν ἐλθόντα ἐν ὑστέροις καιροῖς ἐπὶ σωτηρίᾳ ἡμῶν καὶ ῥυσάμενον ἡμᾶς τῆς πλάνης τοῦ διαβόλου.*« Siehe A. Harnack, Die Akten des Karpus, des Papylus und der Agathonike. Eine Urkunde aus der Zeit M. Aurels. TU III, 4 (1888) S. 442. — Ähnlich ist die Auffassung von Klemens von Alexandrien, der doch nach der oben S. 7 angeführten Stelle den exorzistischen Charakter der Taufe ablehnt. Protrepticus K. IX, 82, 7 (ed. Stählin: GCS: Clem. Alex. I, 62) erklärt er: »*πρωτότοκοι δὲ*

die Missionspredigt lautete dementsprechend in ihrer engsten Begrenzung: »*παραιτησάμενοι τοὺς δαίμονας θεῷ τῷ μόνῳ κατακολουθήσατε.*«[1]

Nicht bloß die Heiden, sondern auch die Ketzer galten in jüdischen Kreisen als in besonderer Weise dem Bösen verfallen, ja in gewissem Sinne von ihm besessen. Nur aus diesem Gedankenkreis heraus kann Joh. 8, 48 verstanden werden. Die Juden rufen Christus die Worte zu: »Sagen wir nicht mit Recht, daß du ein Samariter bist und einen Dämon hast?« d. h. »du hast dich mit deinen häretischen Reden von der Gottesgemeinde getrennt, bist den Ketzern (= Samaritern) beigetreten und stehst unter deren Herrn, dem Teufel, und bist von ihm besessen.« Wer von der wahren Lehre fern ist, wird zur Kirche Satans gezählt. Vgl. Apok. 2, 9; 3, 9, wo die falschen Juden eine »Synagoge Satans« genannt werden. Von den Ketzern als »Dämonischen« zu reden, blieb auch in nachbiblischer Zeit bis ins zweite und dritte Jahrhundert geläufig. So nennt Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Smyrnäer die Doketen »*δαιμονικοί*«.[2] Ähnliche Ausdrücke sind zu Beginn des zweiten Jahrhunderts gar nichts Seltenes. So sagt Polykarp: »Wer da nicht bekennt das Zeugnis des Kreuzes, der ist aus dem Teufel (*ἐκ τοῦ διαβόλου*)«,[3] und den, der Auferstehung und Gericht leugnet, nennt er »Erstgeborenen des Satans« (*πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ*).[4] Des gleichen Ausdrucks bediente er sich zur Bezeichnung des Ketzers Marcion bei seiner Begegnung mit ihm in Rom.[5] Der Ursprung von Bezeichnungen wie *ἐκ τοῦ διαβόλου, πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ* ist im Judentum zu suchen. Im Buch

---

παῖδες ἡμεῖς . . . οἱ πρῶτοι τῶν ἁμαρτιῶν ἀπεσπασμένοι, οἱ πρῶτοι τοῦ διαβόλου κεχωρισμένοι.« Vgl. X, 93, 1 (GCS: Clem. Alex. I, 68): »*τίς δὲ ὅστις τὸν θεὸν ἀποφεύγων δαιμονίοις συμβιοῖ.*«

[1] Tatian, Oratio ad Graecos c. 19 (ed. Schwartz TU IV, 1, 22).

[2] Ep. ad Smyrn. c. 2 (Funk PA I², 276).

[3] Ep. ad Philipp. c. 7, 1 (Funk PA I², 304).

[4] Ep. ad Philipp. c. 7, 1 (Funk PA I², 304).

[5] Irenaeus Adv. haer. III, 3, 4 (Harvey II, 14): »*ἐπιγινώσκω [σε] τὸν πρωτότοκον τοῦ σατανᾶ.*« Auch in Polycarpi martyr. epil. 3 (Funk PA I², 344). Auch in späteren Märtyrerakten werden derartige Bezeichnungen des öftern erwähnt. Vgl. z. B. Ruinart, Acta martyrum. Ratisbonae 1859. S. 455. 464. 468.

der Jubiläen (15, 33) werden die Juden, welche die Beschneidung unterlassen, »Söhne Beliars« genannt. Paulus nennt den Zauberer Elymas einen »Sohn des Teufels« (Apg. 13, 10). Die Ausdrucksweise ist dem Johannesevangelium ganz geläufig: der Teufel gilt als Vater der gottlosen Juden und diese als des Teufels Kinder. (Joh. 8, 38. 41. 44.) *Τέκνα τοῦ διαβόλου* wurde dabei ganz im gleichen Sinne gefaßt wie *τέκνα τοῦ θεοῦ*; das ergibt sich aus I. Joh. 3, 8—12 (besonders V. 10), wo beide Worte einander gegenübergestellt sind. Was *τέκνα τοῦ θεοῦ* bedeutet, erklärt V. 9: »Jeder, der aus Gott geboren ist, sündigt nicht, weil Gottes Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist,« sowie I. Joh. 4, 13: »Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und er in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat.« Wie real das christliche Altertum derlei Äußerungen nahm, dürfte aus der Theologie des Athanasius und Gregors von Nazianz bekannt sein.[1] Wie man nun annahm, daß im Gerechten, im Gotteskind Gottes Same oder konkret gesprochen der Hl. Geist weilt, so dachte man sich im Ungerechten, besonders im Heiden und Ketzer den Teufel und die Dämonen hausend. Wenn die syrische Didaskalie von Simon dem Magier sagt: »Simonem quemdam magnum invasit satanas,«[2] so denkt sie an ein wirkliches Hineinfahren des Teufels, wie denn auch der griechische Text der Apostolischen Konstitutionen von einem *ἐνδύεσθαι* = hineinschlüpfen[3] redet. Damit ist nicht etwa eine Sondermeinung, sondern die gemeinschaftliche Auffassung des Urchristentums zur Darstellung gebracht: Mit dem Heiden und Ketzer ist der Teufel verbunden, er wohnt in ihm.

Diese Anschauung über die Abhängigkeit der Heiden und Ketzer von den Dämonen brauchte nur in ihrer Schärfe geltend gemacht zu werden, und eine Grundlage für den Taufexorzismus bei erwachsenen Heidenkatechumenen war gegeben.

---

[1] Vgl. A. Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie. Freiburg i. B. 1903 [Straßb. Theol. Studien VI, 1. 2] S. 90.

[2] L. VI, 7, 1 (ed. Funk I, 314).

[3] L. VI, 7, 1 (ed. Funk I, 315).

2. Das zweite vielleicht noch wichtigere auf den Taufexorzismus hindrängende Moment war die eigenartige Auffassung von den Beziehungen zwischen Sünde und Satan. Joh. 13, 2 wird berichtet, daß der Satan dem Judas ins Herz gab, den Herrn zu verraten. 13, 27 steht dann der merkwürdige Satz: »Und nach dem Bissen, da fuhr der Satan in ihn (*εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς*[1]).« Durch Vergleich beider Stellen wird eine Besessenheit in der landesüblichen Auffassung (= leibliche Besessenheit mit Krankheitserscheinungen) ausgeschlossen. Daß Johannes aber ein wirkliches Eingehen des Satans in Judas annahm, läßt sich nicht bestreiten; über das »Wie« gibt der Evangelist keine Erklärung. Die ethische Besessenheit des Judas ist herbeigeführt durch den festen Entschluß, Jesus zu verraten. Schwere Sünde (diabolische Bosheit) und Satans Gegenwart im Menschen sind nach Johannes nicht zu trennen.[2]

Im nachapostolischen Zeitalter wird diese Auffassung nicht etwa schwächer, im Gegenteil, sie verstärkt sich noch. Ein jedes schwere Vergehen hat zur Folge, daß der Teufel in das Menschenherz eindringt. Von dieser Voraussetzung erklärt sich die Mahnung des Barnabasbriefes: »Damit nun der Schwarze (*μέλας* = *διάβολος*) sich nicht einschleichen kann (*μὴ σχῇ παρείσδυσιν*), laßt uns fliehen vor jeder Eitelkeit, hassen wir gründlich die Werke des Lasterpfades!«[3] Ganz entsprechend

[1] Vgl. Luk. 22, 3: *Εἰσῆλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν.* Mark. 14, 10 und Matth. 26, 14 haben diese Ausdrucksweise vom Satan nicht. In scheinbar milderer Form kehrt aber der Gedanke wieder in I. Joh. 3, 8 f. und Joh. 8, 44.

[2] Th. Braun, »Die Dämonischen des Neuen Testaments« (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Bd. VIII. Freiburg i. B. 1899) S. 503, meint zur Stelle: »Der Einfluß des Satans ist ethisch bedingt und dynamisch vermittelt; die Steigerung des Ausdrucks 13, 27 bezeichnet die intensivste Beeinflussung, bei welcher der eigene Wille in dem fremden aufgeht; in diesem Sinne kann Jesus von Judas auch sagen: *διάβολός ἐστιν* (Joh. 6, 70). J. Belser (Das Evangelium des hl. Johannes. Freiburg i. B. 1905) geht hier wie auch Joh. 8, 48 der Schwierigkeit aus dem Wege.

[3] K. 4, 10 (ed. Funk PA I², 48). — Vgl. 2, 10 (ed. Funk PA I², 42): »*Ἀκριβεύεσθαι οὖν ὀφείλομεν, ἀδελφοί, περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν ἐκσφενδονήσῃ ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν.*«

war es daher, das Menschenherz auf Grund der schweren Sünden eine Wohnung der Dämonen (*οἶκος δαιμονίων*) zu nennen, eine Bezeichnung, die schon bei Ps.-Barnabas begegnet[1] und allem Anschein nach durch das ganze zweite Jahrhundert geläufig blieb. Sie findet sich wieder bei Irenäus in dem Satze: »Seine (des Teufels) Gefäße und Wohnungen waren wir, da wir in der Abtrünnigkeit waren; denn er bediente sich unser, wie er wollte, und ein unreiner Geist wohnte in uns.«[2]

Nach dem Pastor des Hermas streiten sich zwei Engel um den Besitz der Menschenseele, ein Engel der Gerechtigkeit und ein Engel der Bosheit. »Wenn (der Engel der Gerechtigkeit) in deinem Herzen einkehrt (*ἐπὶ τὴν καρδίαν σου ἀναβῇ*), wird er sogleich mit dir sprechen von Gerechtigkeit, Keuschheit, Heiligkeit, Genügsamkeit, über jedwedes gerechte Werk und über jede rühmliche Tugend. Wenn dies alles in deinem Herzen sich ankündigt, so sei dir dieses ein Kennzeichen, daß der Engel der Gerechtigkeit bei dir ist. . . . Wenn Zorn oder Bitterkeit dich anfällt, so sei es dir ein Zeichen, daß (der böse Engel) in dir ist. Ferner Verlangen nach ausgedehnten Geschäften, großem Aufwand für zahlreiche Speisen und Getränke, für oftmalige Zechgelage, für verschiedenartige und unnötige Luxusgegenstände, auch Begierden nach Frauen, Habsucht, viel Selbstüberhebung, Prahlerei und sonst Derartiges. Wenn solche Dinge in deinem Herzen aufsteigen, so wisse, daß der böse Engel in dir ist (*ὅτι ὁ ἄγγελος τῆς πονηρίας ἐστὶν ἐν σοί*).«[3] Die einzelnen Sünden und Laster sind für Hermas wieder personifiziert in *πνεύματα* und *δαίμονες*. So ist ihm »die Verleumdung ein unruhiger Dämon, nie friedliebend, sondern allzeit in Zwistigkeiten verwickelt«.[4] Diese Geister, die in das Herz des Menschen steigen, haben selbst wieder in sich je nach ihrer Beschaffenheit den Herrn oder den Teufel.[5] Das wird dadurch

---

[1] K. 16, 7 (ed. Funk PA I², 86. 88). Vgl. oben S. 5.

[2] Adv. haer. III, 8, 2 (ed. Harvey II, 28 s.).

[3] Mand. VI, 2 (ed. Funk PA I², 488. 490).

[4] Mand. II, 3 (ed. Funk PA I², 470). Vgl. Mand. X, 2; Sim. IX, 22, 3 (ed. Funk PA I², 498. 618).

[5] Mand. V, 1, 3 (ed. Funk PA I², 482): »*ἐν γὰρ τῇ μακροθυμίᾳ ὁ κύριος κατοικεῖ, ἐν τῇ ὀξυχολίᾳ ὁ διάβολος.*«

klar, daß die einzelnen Laster in gleicher Weise als Kräfte des Satans gedacht werden, wie die Tugendgeister als Kräfte des Sohnes Gottes.[1] Die untergeordneten (Sünden-)Dämonen sind eigentlich nur die Helfershelfer des Teufels; er selbst ist bei jedem Lasterdämon dabei und steigt mit ihm in das Menschenherz hinein: »Der Teufel kommt über alle Diener Gottes und versucht sie. Die nun voll des Glaubens sind, widerstehen ihm standhaft; da weicht jener, da er keinen Platz findet, um einzukehren. Er kommt dann zu den (Glaubens-)Leeren, und da er dort Platz findet, so geht er hinein und treibt in ihnen, was er will, und sie werden seine Sklaven.«[2] Der ganze psychologische Prozeß von der sittlichen Güte und Gnadengemeinschaft mit Gott bis zur Satansknechtschaft und Dämoneneinwohnung gestaltet sich für Hermas nun also: »Wenn du geduldig bist, so wird der Hl. Geist, der in dir wohnt, rein sein, nicht verdunkelt von einem anderen bösen Geiste, sondern in weitem Raume wohnend, wird er jauchzen und fröhlich sein mit dem Gefäß, in dem er wohnt, und Gott dienen in großer Freude, da es ihm wohlergeht. Wenn aber Jähzorn dazu kommt, fühlt sich der Hl. Geist, da er zart ist, sofort beengt, denn sein Wohnort ist nicht (mehr) rein, und er sucht den Ort zu verlassen; denn er wird von dem bösen Geiste erstickt, indem er keinen Platz hat, dem Herrn zu dienen, wie er will, befleckt von dem Jähzorn[3] . . . Wenn diese Geister [insbesondere der Zorn, der *πονηρότατον πνεῦμα* genannt wird] in ein und demselben Gefäße hausen, wo auch der Hl. Geist wohnt, so faßt jenes Gefäß soviel nicht und fließt über. Der zartfühlende Geist nun, der nicht gewohnt ist, mit dem bösen Geiste und (seinem) Starrsinn zu wohnen, verläßt einen solchen Menschen und sucht zu wohnen bei Milde und Ruhe. Sodann, wenn er sich von einem Menschen, in dem er bisher wohnte, zurückzieht, wird ein solcher des gerechten Geistes bar und für die Zukunft angefüllt mit bösen Geistern, und er geht in seinem gesamten Tun rückwärts, weil er von den bösen Geistern bald dahin, bald dorthin

[1] Sim. IX, 13, 1—6 (ed. Funk PA I², 600. 602).
[2] Mand. XII, 5, 4 (ed. Funk PA I², 516).
[3] Mand. V, 1, 2—4 (ed. Funk PA I², 482).

gezogen wird und für eine gesunde Anschauung jeden Blick verliert.«[1]

Diese Auffassung des Hermas, wie sie in ihren Anfängen auch Pseudobarnabas zugrunde liegt, ist nur erklärlich, wenn sie in den Kreisen, denen der »Hirte« entstammt, geläufig war. Diese Kreise waren Judenchristen. Beweis dafür ist, daß wir in den jüdischen, aber christlich bearbeiteten »Testamenten der 12 Patriarchen« aus dem ersten christlichen Jahrhundert[2] die gleiche Anschauung vertreten finden. Ganz ähnlich wie bei Hermas kehrt hier der Gedanke wieder, daß Satan ebenso mit dem Sünder in dem innigen Verhältnis der Einwohnung steht, wie Gott mit dem Gerechten. »Wenn die Seele fortwährend beunruhigt wird, so weicht der Herr von ihr und Beliar herrscht über sie.«[3] Von dem, der das Gute nicht tut, heißt es: »Der Teufel wird ihn bewohnen wie sein eigenes Gefäß.«[4] »Wenn ihr Gutes tut, werden auch die bösen Geister von euch fliehen.«[5] »Wendet sich jemand zum Herrn, so weicht von ihm der böse Geist.«[6] Da die ersten Missionare doch zumeist Judenchristen waren, so wird die weite Verbreitung der spezifisch-jüdischen Lehre von den Sündendämonen erklärlich.[7]

---

[1] Mand. V, 2, 5—7 (ed. Funk PA I², 484. 486).

[2] Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. III³ (Leipzig 1898) S. 259.

[3] Test. VII, 4 (Migne PG 2, 1101).

[4] Test. VIII, 8 (Migne PG 2, 1112).

[5] Test. XII, 5 (Migne PG 2, 1144).

[6] Test. II, 3 (Migne PG 2, 1048): »ἐάν τις ἐπὶ κύριον καταφεύγῃ, ἀποτρέχει τὸ πονηρὸν πνεῦμα ἀπ' αὐτοῦ, καὶ γίνεται ἡ διάνοια κούφη.« Cfr. I, 2. 3. 5; III, 9; IV, 13. 16. 20; VII, 3. 5. 6 (Migne PG 2, 1040 s. 1060. 1077 s. 1100 s.). VII, 5 heißt es: »ἀπόστητε δὲ ἀπὸ θυμοῦ, καὶ μισήσατε τὸ ψεῦδος, ἵνα κύριος κατοικήσῃ ἐν ὑμῖν.«

[7] Wenn in der Allerheiligenlitanei noch heute gebetet wird »A spiritu fornicationis libera nos domine« so ist das ein Überrest der urchristlichen Auffassung. Unser heutiges Wort »Geist der Unzucht« gibt das spiritus fornicationis nicht ganz wieder, weil unsere heutige Bezeichnung auch von der Gesinnung verstanden werden kann, während spiritus ein persönliches Geistwesen darstellt. Vgl. Test. VII, 5 und sonst. — Einen wertvollen Beitrag zur Einwirkung der altchristlichen Lehre von den Sündendämonen auf die spätere Todsündenlehre bietet Marie Gothein, Die Todsünden (Archiv für Religionswissenschaft X, 1907 S. 416—484).



Die Frage, ob und inwieweit die stoische Geistlehre zur Befestigung der Anschauung von den im Menschen wohnenden Sündendämonen mitgewirkt hat, muß hier außer acht gelassen werden.[1]

Noch enger als bei Hermas erscheint die Verbindung zwischen Sünder und Dämonen in den sog. klementinischen Schriften, den Homilien und Rekognitionen (Ende des zweiten bezw. Anfang des dritten Jahrhunderts). Begeht der Mensch eine Sünde, so wird die Seele vom Hl. Geist verlassen;[2] der Dämon der Sünde kehrt dafür ein.[3] Besonders Unmäßigkeit sowie das Essen von Götzengeopfertem und Ersticktem sind Grund und Ursache, daß die Dämonen im Menschen eine Stätte finden.[4] Daher stehen alle Heiden (als Teilnehmer am Götzenopfer) in engster Beziehung zu den Dämonen. Wenn die Dämonen lange im Menschen weilen, so werden sie mit der menschlichen Seele geradezu zu einer Einheit verschmolzen.[5] Als charakteristisches Beispiel wird der Magier

[1] In einer eigenen Studie »*Δαίμων*« soll auf die Beziehungen der heidnischen und christlichen Dämonenlehre in den drei ersten Jahrhunderten näher eingegangen werden.

[2] Hom. III, 28 (Migne PG 2, 129).

[3] Hom. III, 69 (Migne PG 2, 156: wer abfällt, hat den Geist des Abfalls in sich).

[4] Hom. VII, 3 (Migne PG 2, 217): »*Οὐ γὰρ ἂν τὴν καθ' ὑμῶν ἔσχον ἐξουσίαν οἱ δαίμονες, εἰ μὴ πρότερον τῷ ἄρχοντι αὐτῶν ὁμοδίαιτοι ἐγεγόνειτε.*« Daher immer und immer wieder die Mahnung, sich vom Tische der Dämonen fernzuhalten. Hom. VII, 8 (Migne PG 2, 221) u. ö. Besonders ausführlich Recognitionum lib. IV, 16 (Migne PG 1, 1321): »Daemones autem habere desiderium immergendi se corporibus hominum haec causa est. Spiritus sunt habentes propositum conversum ad malitiam; per cibos ergo et potus immoderatos ac libidinem perurgent homines ad peccatum; eos tamen, qui peccandi propositum gerunt, qui dum videntur necessaria naturae velle complere, non tenentes modum per nimietatem, ingrediendi in semetipsos daemonibus faciunt locum. Donec autem naturae mensura servatur et modus legitimus custoditur, dei clementia ingrediendi in homines non eis tribuit facultatem. Ubi vero aut mens ad impietatem declinaverit, aut corpus immoderatis cibis ac potibus adimplebitur, tanquam voluntate et proposito eorum qui se ita negligunt invitati, quasi adversum eos, qui a deo positam legem solverint, accipiunt facultatem.« Ähnlich ausführlich Hom. IX, 10 (Migne PG 2, 248 s.).

[5] Hom. IX, 9 (Migne PG 2, 248): »*Ἐνδομυχήσαντες γὰρ πολλῷ τῷ χρόνῳ, καὶ τῇ ψυχῇ ἀνακίρνανται. Καὶ διὰ τὴν ἀμέλειαν τῶν ἑαυτοῖς*



Simon aufgeführt: »Er ist von einer solchen Krankheit befallen und kann nicht mehr geheilt werden, weil er mit Willen und Vorsatz krank ist. Der Dämon wohnt nicht gegen (Simons) Willen in ihm; und wenn ihn jemand aus ihm verjagen und austreiben wollte, so würde er eher den Simon töten und das Verbrechen des Mordes auf sich laden, da der Dämon von ihm untrennbar, sozusagen zu seiner Seele geworden ist.«[1]

In den Ungetauften ist die Schlange (= Satan) verborgen.[2] Wenn diese den Hl. Geist erlangen wollen, so müssen sie *πνεῦμα ἀκάθαρτον* hinwegtun.[3] Mit der Zunahme des Glaubens schwinden die Dämonen aus dem Menschen; bleibt in irgendeinem Teile noch etwas Unglauben zurück, so halten sie sich da auf. In demjenigen, in dessen Herzen der volle Glaube ist, haben sie keinen Platz mehr.[4] Da der Glaube im vollen Maße in der Taufe mitgeteilt wird, so hat die Taufe nach den Klementinen die Bedeutung eines Exorzismus im eminenten Sinne: denn durch die

---

βοηθεῖν μὴ νοούντων ἢ καὶ μὴ βουλομένων, τούτων αὐτῶν ἐπὶ τῇ τοῦ σώματος λύσει ἡ ψυχὴ τῷ δαίμονι ἡνωμένη ἀνάγκην ἔχει φέρεσθαι ὑπ᾽ αὐτοῦ εἰς οὓς βούλεται τόπους. Τὸ δὲ πάντων χαλεπώτατον, ἐπὰν ἐν τῇ τῶν ὅλων συντελείᾳ ὁ δαίμων τὰ πρῶτα εἰς τὸ καθαῖρον πῦρ ἀποδοθῇ, ἡ συγκραθεῖσα αὐτῷ ψυχῇ ἀνάγκην ἔχει αὐτὴ μὲν ἀποῤῥήτως κολάζεσθαι, ὁ δὲ δαίμων ἥδεσθαι. Ἡ γὰρ ἐκ φωτός οὖσα, τὴν ἀλλόφυλον τοῦ πυρὸς φλόγα μὴ φέρουσα, βασανίζεται, ὁ δὲ ἐν τῇ τοῦ γένους αὐτοῦ ὢν οὐσίᾳ, μεγάλως ἥδεται, δεσμὸς δύσρηκτος γενόμενος τῆς ὑπ᾽ αὐτοῦ συμποθείσης ψυχῆς.«

[1] Recognitionum lib. II, 72 (Migne PG 1, 1281).

[2] Hom. XI, 18 (Migne PG 2, 289).

[3] Hom. VIII, 23 (Migne PG 2, 240): »*Ἔνδυμα οὖν εἰ βούλεσθε γενέσθαι θείου πνεύματος, σπουδάσατε πρῶτον ἐκδύσασθαι τὸ ῥυπαρὸν ὑμῶν πρόλημμα, ὅπερ ἐστὶν ἀκάθαρτον πνεῦμα, καὶ μιαρὸν περίβλημα.*«

[4] Recognitionum lib. IV, 17. 18 (Migne PG 1, 1321 s.): »Sed et ipsi daemones quanto viderint fidem crescere in homine, tanto ab eo refugiunt in ea solum parte residentes, in qua adhuc aliquid infidelitatis resederit; ab his vero qui plena fide credunt, absque ulla remoratione discedunt. Anima enim cum venerit ad fidem dei, coelestis aquae virtutem, per quam daemonem tamquam scintillam ignis exstinguat. Est ergo fidei mensura, quae si integra sit, ex integro de anima daemonem fugat; si vero minus aliquid habeat, residet adhuc aliquid de portione daemonis in portione infidelitatis.«

Taufe werden die im Menschen verborgenen *πνεύματα* (= Dämonen) ausgetrieben.[1]

In der Annahme einer wirklichen Dämoneneinwohnung in den Heiden und Sündern ist also auch in den Klementinen eine genügende Grundlage für den Taufexorzismus gegeben;[2] ob aber in den Kreisen, aus welchen die Schriften stammen, außer der Taufe im engeren Sinne (= immersio) bereits ein eigener der Taufe vorausgehender Exorzismusakt geübt wurde, bleibt zweifelhaft. Für einen eigenen, selbständigen Taufexorzismus könnte sprechen Clem. Hom. III, 73 (Migne PG 2, 157): »*ὅσοι ποτὲ βαπτισθῆναι θέλετε, ἀπὸ τῆς αὔριον νηστεύειν ἄρξασθε, καὶ καθ' ἡμέραν χειροθετεῖσθε, καὶ περὶ ὧν θέλετε, πυνθάνεσθε.*« Die hier erwähnte Handauflegung wurde schon von Joh. Chr. Mayer als Exorzismusakt aufgefaßt;[3] Kawerau nennt die Stelle als Beweisgrund für einen eigenen Exorzismusakt zweifelhaft;[4] Heitmüller gar findet in den Homilien und Rekognitionen »noch keine Spur eines dem Tauchbade vorangehenden Exorzismus«.[5] Mayers Anschauung ist die näher-

---

[1] Hom. IX, 19 (Migne PG 2, 256): »*Ἐν δὲ τῷ παρόντι, ἀεννάῳ ποταμῷ ἢ πηγῇ ἐπεί γε κἂν θαλάσσῃ ἀπολουσάμενοι ἐπὶ τῇ τρισμακαρίᾳ ἐπονομοσίᾳ οὐ μόνον τὰ ἐνδομυχοῦντα ὑμῖν πνεύματα ἀπελάσαι δυνήσεσθε*« κ. τ. λ. — Hom. XI, 26 (Migne PG 2, 296): »*Διὸ προσφεύγετε τῷ ὕδατι, τοῦτο γὰρ μόνον τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν σβέσαι δύναται. Τούτῳ ὁ μήπω προσελθεῖν θέλων ἔτι τὸ τῆς λύσσης φέρει πνεῦμα, οὗ ἕνεκα ἐπὶ τῇ αὐτοῦ σωτηρίᾳ ὕδατι ζῶντι προσελθεῖν οὐ θέλει.*« — Recognitionum lib. II, 71 (Migne PG 1, 1281): »Hoc enim pro certo scire te volo, quia omnis qui idola coluit aliquando, et eos quos pagani nominant deos, adoravit vel de immolatis eorum degustavit, spiritu immundo non caret; conviva enim factus est daemonum, et participium sumpsit eius daemonis cuius in mente sua speciem, vel timore vel amore formavit. Et per haec mundus non est a spiritu immundo, et ideo purificatione indiget baptismi, ut exeat ab eo spiritus immundus, qui interiores animae ipsius insedit affectus, et quod est deterius, ne quod intrinsecus lateat indicatur, uti ne publicatus fugetur.«

[2] In den Klementinen hat die Entwicklungskeime zum Taufexorzismus schon Höfling gesucht. (Das Sakrament der Taufe. I, 338.)

[3] Geschichte des Katechumenats und der Katechese in den ersten sechs Jahrhunderten. Kempten 1868. S. 91.

[4] Artikel »Exorzismus« in Haucks Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. V[3] S. 296.

[5] Im Namen Jesu. S. 294 f.



liegende. Sie könnte eine Stütze finden in der Tatsache, daß ums Jahr 256 die Handauflegung in Afrika als eingelebter Exorzismusakt bekannt ist, demnach mit ziemlicher Gewißheit bis in den Anfang des dritten Jahrhunderts zurückzudatieren ist. (S. o. S. 12.) Hinweise auf einen eigenen Exorzismusakt könnten noch enthalten Hom. XI, 11;[1] Hom. XI, 36[2] und Recognitionum lib. III, 67.[3] Die letzte Stelle redet von einer Ölsalbung vor der Taufe. Durch Zusammenhalt mit den aus gleicher Zeit stammenden Thomasakten (s. o. S. 10 u. 12) kann hier keine andere Salbung gemeint sein als die mit dem Taufexorzismus verbundene. Die Frage ist nur die, ob im griechichen Urtext die Stelle vorhanden war, oder ob sich Rufin bei seiner freien Übersetzungsweise eine Interpolation erlaubte. Für eine Interpolation ist jedoch ein klarer Grund bis jetzt nicht nachgewiesen.

In der scharfen Weise wie bei Hermas und den Klementinen mag die ethische Besessenheit nicht immer betont worden sein; aber eine derb realistische Vorstellung von dem Wohnen Satans im sündigen Menschen war in den ersten zwei Jahrhunderten vorhanden. Trotz der oben S. 6 erwähnten Opposition Klemens' von Alexandrien blieb sie auch im dritten Jahrhundert die herrschende im Abendlande sowohl wie im Morgenlande und war auch in ihrer abgeschwächten Form noch stark genug, um als Grundlage für eine »wirkliche« Dämonen-

[1] Migne PG 2, 284: »*Πῶς οὖν ἐπάσωμεν τῷ εἰς τὴν ὑμετέραν κακῷ ἐνδομυχοῦντι καὶ πανούργως ὑποσπείροντι ὑμῖν τὰς θεῷ ἐχθραινούσας ὑπονοίας προφάσει τῆς πρὸς θεὸν φιλίας.*«

[2] Migne PG 2, 301: »*Τῶν οὖν πορευθέντων ὁ Πέτρος πολλῶν πεπεισμένων ὄχλων νόσους, πάθη, δαίμονας ἀπελάσας, καὶ εἰς τὰς ἐν τῇ θαλάσσῃ πλησίον οὔσας πηγὰς βαπτίσας, καὶ εὐχαριστίαν κλάσας*« *κ. τ. λ.* Das »*δαίμονας ἀπελάσας*« steht hier allerdings unmittelbar nach *νόσους* und *πάθη*, so daß man an die landläufige Auffassung von Besessenheit und ihre Heilung denken kann; gleich danach ist aber auch die Rede von Taufe und Eucharistie, zu denen das *δαίμονας ἀπελαύνειν* als Vorstufe gedacht sein könnte; möglich ist auch, daß die Stelle die Heilung leiblicher und ethischer Besessenheit zugleich im Auge hat.

[3] Migne PG 1, 1311: »Baptizabitur autem unusquisque vestrum in aquis perennibus nomine trinae beatitudinis invocato super se, perunctus primo oleo per orationem sanctificato, ut ita demum per haec consecratus possit percipere de sanctis.«

austreibung im Taufexorzismus zu dienen. Beweis hierfür sind Tertullian, Cyprian und Origenes. Is. 45, 1. 2 erklärend sagt Tertullian, es sei das geistig zu verstehen, nämlich dahin, daß die Herzen der Heidenvölker, die auf verschiedene Art vom Teufel besessen waren, durch den Glauben an Christus entriegelt wurden.[1] Deutlicher noch bringt Cyprian die ethische Besessenheit zum Ausdruck. In seinem Briefe an Magnus spricht er einmal von den Wirkungen der Krankentaufe, die ohne den lange dauernden Taufexorzismus gespendet wurde. Die Taufe hat nach ihm in diesem Falle auch die Wirkung, die zu seiner Zeit dem Exorzismus zugeschrieben wurde: die Dämonenaustreibung. Bei dieser Gelegenheit äußert er sich also: »Die bösen Geister . . . können fürderhin im Körper des Menschen nicht bleiben, weil, wenn derselbe getauft und geheiligt ist, der Hl. Geist darin seine Wohnung aufschlägt. Endlich erfahren wir dies durch die Tatsache selber: die notgedrungen während der Krankheit getauft und der Gnade teilhaftig wurden, sind des unreinen Geistes, von welchem sie vorher beunruhigt wurden, los und leben lobenswert und rechtschaffen in der Kirche und nehmen durch das Wachstum des Glaubens täglich an himmlischer Gnade zu. Andere hingegen, die in gesundem Zustande getauft worden sind, werden, wenn sie sich der Sünde hingeben, von dem zurückkehrenden unreinen Geiste geplagt. So ist es offenbar, daß der Teufel durch den Glauben des Gläubigen in der Taufe vertrieben wird (excludi), daß er aber bei späterer Glaubensabnahme wiederkehrt.«[2]

Für Origenes sind Sünde und Satan untrennbare Begriffe. Beide verhalten sich geradeso zueinander, wie Seelenreinheit und Hl. Geist. Wie in der makellosen Seele der Hl. Geist wohnt, so in der sündigen Seele der böse Geist. »Gewiß ist, daß zur Zeit der Sünde im Herzen eines jeden ein böser Geist ist.«[3] Die Engel Gottes und die Engel Satans

---

[1] Adv. Iud. c. 7 (ed. Oehler II, 714): »quod praecordia singulorum variis modis a diabolo obsessa fide Christi sunt reserata.«

[2] Ep. 69 c. 15, 16 (ed. Hartel: CSEL III, 2, 765). Vgl. auch oben S. 13 f.

[3] In Num. hom. VI n. 3 (Migne PG 12, 608) nach Rufins Übersetzung: »Requiescere spiritum non in quibuscunque hominibus legimus:



suchen im Menschen einzukehren. Wenn wir im Guten aushalten, kommen die Engel Gottes, wenn wir Sünde tun, kommen die Engel Satans, um im Herzen Wohnung zu nehmen.[1] Da aber einer jeden schweren Sünde ein besonderer böser Geist entspricht, so kann ein und derselbe Sünder von mehreren Dämonen besessen sein, wie vom Geiste der Unzucht, des Zornes, vom Geiste des Geizes und des Stolzes. Ein jedes größere Laster ist durch einen Hauptdämon vertreten, dem wieder eine Menge der gleichen Gattung untergeordnet sind.[2]

---

sed in sanctis et beatis. Requiescit enim spiritus dei in iis, qui mundo sunt corde, et in iis, qui purificant animas suas a peccato: sicut econtrario non inhabitat in corpore subdito peccatis, etiamsi habitavit aliquando in eo. Non enim potest spiritus sanctus consortium pati et societatem spiritus mali. Certum est enim peccati tempore adesse in corde uniuscuiusque spiritum malum, et agere partes suas. Cui utique cum locus datur et recipitur a nobis per cogitationes malas et concupiscentias pessimas, contristatus, et ut ita dicam, coangustatus fugatur de nobis spiritus sanctus. Propter quod et apostolus sciens haec ita accidere, monebat dicens: »Nolite contristare spiritum sanctum, in quo signati estis in diem redemptionis.« Igitur peccantes contristamus spiritum sanctum: iuste vero agentes et sancte requiem paramus in nobis.« — Cfr. In Num. hom. 27 n. 8 (Migne PG 12, 790): »Neque enim sine ipsis (sc. daemonibus) consummatur omne peccatum. Nam cum adulterium quis committit, non est utique sine daemone: vel cum ira immoderata raptatur, vel cum diripit aliena: et qui sedens adversus proximum suum detrahit, et adversum filium matris suae ponit scandalum, non est sine daemone.«

[1] In Ezechielem hom. VI, 8 (Migne PG 13, 716).

[2] In librum Iesu Nave hom. 15 n. 5 (Migne PG 12, 902 s.): »Unde mihi videtur esse infinitus quidam numerus contrariarum virtutum, pro eo quod per singulos pene homines sunt spiritus aliqui, diversa in iis peccatorum genera molientes. Verbi causa, est aliquis fornicationis spiritus, est irae spiritus alius: est avaritiae spiritus, alius vero superbiae. Et si eveniat esse aliquem hominem, qui his omnibus malis, aut etiam pluribus agitetur, omnes hos, vel etiam plures in se habere inimicos putandus est spiritus. Unde et per singulos plures esse credendi sunt, quia non singula singuli homines habent vitia, vel peccata committunt, sed plura ab unoquoque videntur admitti. Et iterum non est putandum quod unus fornicationis spiritus seducat eum qui, verbi gratia, in Britanniis fornicatur, et illum qui in India vel in aliis locis, neque unum esse irae spiritum, qui diversis in locis diversos homines agitet: sed puto magis principem quidem fornicationis spiritum unum esse, innumeros vero esse, qui in hoc ei officio pareant, et per singulos quosque homines diversi spiritus sub eo principe militantes, ad huiuscemodi eos



Besiegt der Christ irgendein Laster durch die entgegengesetzte Tugend, so besiegt er dadurch auch einen Dämon, dem sodann seine Verführungsversuche auf dieser Welt unterbunden werden. Der betreffende Dämon darf keinen Menschen mehr belästigen und wird in den Abgrund der äußersten Finsternis verstoßen. Je reiner die Christen leben, desto mehr nimmt das Dämonenheer ab und desto leichter wird demnach auch der Sieg des Christentums über das dämonische Heidentum: Sittenreinheit der Christen, Entkräftung der Dämonen und Bekehrung der Heidenvölker sind sich entsprechende Größen, steigen und fallen miteinander.[1]

Nach Origenes ist Sünde nur dann möglich, wenn der Mensch die Energien des bösen Geistes in sich aufgenommen hat.[2] Ist die schwere Sünde aber einmal begangen, dann hat mit ihr der Dämon Gewalt über die menschliche Seele,[3] so daß er mit der Sünde in den Menschen eingeht und ihn »besitzt«. Zu dieser Gattung von Besessenen gehören besonders die Christenverfolger. »Wahr ist es, daß die Seelen derjenigen,

---

peccata sollicitent. Similiter et iracundiae spiritum principem unum esse arbitror, innumeros vero esse sub ipso agentes, qui per singulos quosque homines huiusce vitii peccata succendant. Similiter et avaritiae unum esse principem, sic et superbiae et caeterorum malorum.« — Cfr. In Num. hom. 20 n. 3 (Migne PG 12, 732): »Sed et per singula peccata quae committimus, maxime si iam non subreptione aliqua, sed studio affectuque peccamus, illi sine dubio daemoni, cui peccatum illud quod commisimus inoperari curae est, consecramur. Et fortasse continget nobis tot daemonibus esse consecratos, quot peccata committimus . . .«

[1] In Iesu Nave hom. 15 n. 6 (Migne PG 12, 903 s.). Dazu: In Num. hom. 27 n. 8 (Migne PG 12, 789).

[2] In Ioannem tom. XX, 36 (al. 29). Zu Joh. 8, 49 (ed. E. Preuschen: GCS: Origenes IV. Bd. S. 375 f.): »*ἀρέσκει κατὰ τὰς γραφὰς τοὺς ἁμαρτάνοντας τὰ πολλὰ ποιεῖν παρὰ τὸν λόγον οὐ δι᾽ ἄλλο ἢ τῷ δεκτικοὺς αὐτοὺς γεγονέναι ἐνεργείας πνεύματος ἢ θελήματος ἀκαθάρτου δαιμονίου.*«

[3] In librum Iudicum hom. 3 n. 4 (Migne PG 12, 965): »valde infirmus esset (sc. diabolus) adversum nos . . . nisi per peccata nostra locum introeundi et dominandi inveniret in nobis.« — In librum Iudicum hom. 8 n. 1 (Migne PG 12, 979): »adversum nos autem, qui Israel secundum spiritum dicimur, spiritalis sine dubio hostis insurgit, et cum mandata dei negligimus, cum Christum contemnimus, validior adversum nos manus daemonum efficitur: et tradimur etiam nos inimicis, cum deserimur a gratia.«



welche die Christen verurteilen, sie verraten und an deren Verfolgung ihre Freude haben, von bösen Dämonen besessen sind (φαύλων δαιμόνων πληρουμένας).«[1] Diese ethische Besessenheit ist nach Origenes eine wirkliche Besessenheit, nur graduell hinsichtlich ihrer Äußerungen hinter der gewöhnlich sogenannten leiblichen Besessenheit zurückstehend. Bei der ethischen Besessenheit ist der menschliche Geist noch nicht vollständig gebunden, wie bei den Verrückten und Wahnsinnigen; aber die ethische Besessenheit kann sich unter Umständen bis zum Irrsinn steigern,[2] d. h. zur sog. leiblichen Besessenheit übergehen. Irrsinn und leibliche Besessenheit sind ja, wie Origenes berichtet, in der damaligen Volksauffassung ein und dasselbe: Verrückte und Energumenen sind nur verschiedene Ausdrücke für die gleichen Personen.[3]

[1] *Κατὰ Κέλσου* l. 8 c. 43 (ed. Koetschau: GCS: Origenes II, 258). Daß die Christenverfolger von Dämonen besessen sind, ist im zweiten und dritten Jahrhundert geläufige Annahme. Auch der Märtyrerbericht der Kirchen von Lyon und Vienne spricht von »erbitterten und dazu vom Teufel erfüllten Henkersknechten«. (Bei Eusebius, H. e. V, 2.)

[2] *Περὶ ἀρχῶν* l. 3 c. 2 n. 2 (Migne PG 11, 306 s.): »Ad certiorem denique rei fidem, quod immensitates istae vitiorum a daemonibus veniant, contemplari etiam ex eo facile potest, quod nihil minus his qui corporaliter vexantur a daemonibus, etiam illi patiuntur, qui vel immoderatis amoribus, vel irae intemperantia, vel nimietate tristitiae perurgentur. Nam et in nonnullis historiis refertur, quod in insaniam quidam ex amore deciderunt, alii ex iracundia, nonnulli ex tristitia, vel nimio gaudio; quod arbitror ex eo accidere, quia contrariae istae virtutes, id est daemones, loco sibi in eorum mentibus dato, quem intemperantia prius patefecerit, sensum eorum penitus possederint: maxime cum nulla eos ad resistendum virtutis gloria concitarit.« — L. c. l. 3 c. 3 n. 4 (Migne PG 11, 317): Die menschliche Seele kann auf Erden von guten und bösen Geistern Einwirkung erfahren: et malorum quidem duplici specie, id est, vel tunc cum penitus ex integro eorum possederint mentem, ita ut nihil omnino eos quos obsederint, intelligere vel sentire permittant, sicut exemplo sunt hi quos vulgo energumenos vocant, quos amentes et insanos videmus, quales illi erant qui in evangelio a salvatore curati esse referuntur, vel cum sentientem quidem et intelligentem animum cogitationibus variis et sinistris persuasionibus inimica suggestione depravant; ut exemplo est Iudas ad proditionis facinus diaboli immissione provocatus, sicut scriptura declarat, dicens: »Cum autem iam diabolus misisset in cor Iudae Scariotis, ut traderet eum.«

[3] *Περὶ ἀρχῶν* l. 3 c. 3 n. 4 (Migne PG 11, 317). Text siehe vorausgehende Note!

Ist die schwere Sünde ohne gleichzeitige Einwohnung des entsprechenden Dämons in dem Sünder nicht möglich, so ist es von Origenes nur konsequent, wenn er der Initiation (der Taufe im Vollsinn) als Wirkung auch die Vertreibung der Dämonen vindizierte.[1]

Was Origenes bietet, ist eine Weiterbildung der Theorie, die uns in den Testamenten der 12 Patriarchen begegnete. Origenes hat dieses Buch neben dem Buch der Weisheit als Traditionszeugen seiner Theorie aufgeführt, obwohl es, wie er ausdrücklich betont, nicht im damaligen Kanon stand.[2] Wir ersehen daraus, daß vorzugsweise das hellenistische Judentum die christliche Anschauung befruchtet hat. Die realistische Auffassung des Origenes von den Sündendämonen ist uns besonders wertvoll, weil sie aus einer Schule stammt, wo man sich gern von dem realen Sinne entfernte und die allegorische Erklärung in den Vordergrund schob. Wenn trotzdem die realistische Auffassung zum Durchbruch kam, so ist das ein Zeichen, wie stark sie im christlichen Bewußtsein gegründet war, sowie ein Beleg dafür, daß Klemens mit seiner Polemik gegen den exorzistischen Charakter der Taufe eine Sonderstellung einnahm.

Als Resultat der bisherigen Untersuchung ergibt sich nun:

In den ersten zwei Jahrhunderten war bei den Christen (Judenchristen und Heidenchristen) die Anschauung vorhanden, daß die Heiden durch Teilnahme am Götzenopfer sich in das denkbar innigste Verhältnis mit den Dämonen begaben, so daß diese in den Seelen der Heiden wohnten. Ferner galt in der gleichen Zeit schwere Sünde und Einwohnung des Satans in der Menschenseele als untrennbar miteinander verbunden; die Heiden aber waren vorzugsweise Sünder.[3] Wurden nun wirkliche Dämonen dem Ungetauften wirklich einwohnend gedacht, so ist die Entstehung des Taufexorzismus und seine Anwendung

---

[1] In librum Iesu Nave hom. 15 n. 5 (Migne PG 12, 902).

[2] In librum Iesu Nave hom. 15 n. 6 (Migne PG 12, 904): »Sed et in aliquo quodam libello, qui appellatur Testamentum duodecim patriarcharum, quamvis non habeatur in canone, talem tamen quendam sensum invenimus, quod per singulos peccantes singuli satanae intelligi debeant.«

[3] Gal. 2, 15.

bei erwachsenen Heiden nicht mehr befremdlich, und auch die später zu erweisende Herübernahme der Zeremonien vom Exorzismus der Dämonischen in das Taufritual erscheint hiernach als naturgemäße Entwicklung.

§ 5.

Wurde auch der jüdische Täufling exorzisiert?

Der Entwicklungsgang bis zur Anwendung des Taufexorzismus bei erwachsenen Heiden ist nun verständlich. Wie steht es aber mit der Übertragung des Exorzismus in die Initiation eines jüdischen Täuflings? Wurde überhaupt der erwachsene jüdische Täufling exorzisiert? K. Müller antwortet zuversichtlich mit Nein. Seine Begründung ist bloß: »Denn der jüdische Täufling hat nie unter den Dämonen gestanden.«[1] Das ist nicht ganz richtig; denn für den in schwerer Sünde stehenden jüdischen Täufling wäre nach unserer Ausführung der Exorzismus wohl am Platze gewesen. Ob er aber wirklich so frühzeitig geübt wurde wie der Exorzismus an Heidenkatechumenen, wissen wir nicht. Zu bedenken ist hierbei, daß ein alter Aufnahmeritus für einen Juden nichts von einem Exorzismus weiß,[2] wohl aber von einer Abrenuntiation. Das kann aber ein ganz lokal beschränkter Brauch gewesen sein, und über den bei der Aufnahme eines Juden üblichen Ritus haben wir für die ersten drei Jahrhunderte keine einzige bestimmte Nachricht. Wenn ein Unterschied zwischen der Aufnahme von Heiden- und Judenkatechumenen am Anfang auch vorhanden gewesen sein mag, so können sich die Unterschiede doch nicht sehr lange erhalten haben. Es lag schon im Interesse der aus dem Heidentum Kommenden, daß sie sich als gleichwertig mit den Juden betrachtet wissen wollten und dementsprechend darauf drangen, daß für beide Parteien das gleiche Zeremoniell zur Anwendung kam. Männer mit der Stimmung Tertullians gab es viele, und dieser schrieb die temperamentvolle Erklärung nieder: »Quando

[1] Das Reich Gottes und die Dämonen in der alten Kirche. (Preuß. Jahrbücher 93. Bd. Berlin 1898. S. 10.)

[2] Goar, Euchologion sive rituale Graecorum. Lutetiae Parisiorum 1647. p. 344 s.

enim non transgressor legis Iudaeus, aure audiens et non audiens, odio habens traducentem in portis, et aspernamento sermonem sanctum? . . . Iudaeus . . . serviens usque adhuc principibus eius, id est saeculi huius.«[1] Dieser Versuch, auch den Juden als Diener der Fürsten dieser Welt (= Dämonen) hinzustellen, wie man es den Heiden gegenüber schon längst getan, wird wohl alsbald nach den größeren Erfolgen der Heidenmission hervorgetreten sein. Im vierten Jahrhundert, wenn nicht schon früher, hat man sicherlich keinen Unterschied mehr gemacht zwischen jüdischem und heidnischem Täufling, sondern an beiden in gleicher Weise den Exorzismus vollzogen; denn im vierten Jahrhundert wird der allgemein geübte Taufexorzismus als Beweis für die Allgemeinheit der Erbsünde angerufen.[2] So sagt Optatus von Mileve in seiner Streitschrift gegen die Donatisten: »Jedem ist es bekannt, daß kein Mensch, der ins Dasein tritt, auch wenn er von christlichen Eltern geboren wird, ohne unreinen Geist sein kann, und daß dieser vor dem heilbringenden (Tauf-)Bad erst von dem Menschen ausgeschlossen und ausgeschieden werden muß. Dieses wirkt der Exorzismus, durch welchen der unreine Geist vertrieben und in die Wüste verbannt wird.«[3]

§ 6.

Entstehung des Taufexorzismus bei unmündigen Kindern.

Bis jetzt wurde bloß die Entstehung des Taufexorzismus bei erwachsenen Täuflingen berücksichtigt; wie ist nun die Entstehung des Exorzismus bei den unmündigen Kindern zu erklären? Wer die Lehre von der Erbsünde als Grund der Einführung des Taufexorzismus überhaupt ansieht, findet bei

[1] De pudicitia c. 8 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 234 s.).

[2] Cheetham in Smith's Dictionary of christian antiquities. London 1893. I, 650 f.: »It is probable that in the first instance the use of exorcism was confined to the case of those who entered the church from heathenism; but in the 4th century, if not earlier, it was clearly applied to all, for it is constantly appealed to as a conclusive proaf that the church recognized the presence of original sin even in infants.«

[3] De chismate Donatistarum l. IV c. 6 (ed. K. Ziwsa: CSEL 26, 110).



dieser Frage keine Schwierigkeit; den tatsächlichen Verhältnissen entspricht diese Auffassung jedoch nicht. Wir haben oben die Wurzeln aufgezeigt, aus denen der Taufexorzismus erwuchs: die Beurteilung des Heidentums und die Auffassung des Verhältnisses von Sünde und Satan. Die Lehre von der Erbsünde konnte dabei nicht als treibende Kraft nachgewiesen werden. Es ist dies auch ganz natürlich für die damalige Zeit, die Zeit der persönlichen Bekehrungen und der Erwachsenentaufe; denn beim erwachsenen Heiden und Juden stand die durch persönlichen Opfergenuß und persönliche Sünde hervorgerufene Abhängigkeit vom Satan und seinen Dämonen ganz von selbst im Vordergrund der theologischen Anschauungen. Wie stand es nun bei der Kindertaufe? Hier konnte man nicht auf die persönliche Sündhaftigkeit und zumeist auch nicht auf die Teilnahme am heidnischen Götzenopfer hinweisen. Könnte hier nicht die Erbsündenlehre zur Begründung herangezogen worden sein, um den Exorzismus in das Kindertaufritual einzuführen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir vor allem eine Vorfrage erledigen, nämlich, ob in der Zeit, da die Kindertaufe zuerst nachweislich in die Geschichte tritt, d. h. in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die Kindertaufe überhaupt mit der Erbschuld begründet wurde. Darauf ist zu sagen: Den ersten Hauptbeweis für die Notwendigkeit der Taufe fand die damalige Theologie in dem Worte Jesu: »Wenn jemand nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Hl. Geiste, so kann er nicht eingehen in das Reich Gottes« (Joh. 3, 5). Den quellenmäßigen Beweis muß ich einem eigenen Artikel vorbehalten. Nur des Beispiels halber sei hier eine Stelle aus den bereits um 180 verfaßten, in ihrem Grundstock aber sicherlich älteren klementinischen Homilien angeführt: »Vor allem will ich dir zu wissen tun, wie wohlgefällig Gott die Keuschheit ist. Die keusche Frau ist Gottes Wahl, Gottes Wohlgefallen, Gottes Ruhm, Gottes Kind. Ein so hohes Gut ist die Keuschheit. Wenn das Gesetz nicht bestände, daß auch der Gerechte ohne die Taufe nicht in das Reich Gottes eingehen könne, so würden wohl die Verirrten der Heidenvölker durch die Keuschheit gerettet werden. Deshalb bin ich gar sehr in Angst um die, welche im heidnischen Irr-

tum befangen die Keuschheit üben, weil sie ohne die gute Hoffnung die Keuschheit erwählt und gar säumig sind zum Empfang der Taufe. Deshalb werden sie nicht selig. Denn es besteht das Dogma Gottes, daß ein Ungetaufter nicht in sein Reich eingehe.«[1] Solche Ausführungen kehren öfter wieder. Die erste Taufbegründung ist die persönliche Sündhaftigkeit des Erwachsenen. Merkwürdig ist nun, daß die zweite Taufbegründung nicht etwa die Erbschuld ist, sondern der Befehl Gottes. Derart lautet immer die Antwort auf die schulmäßige Frage: Was denn die Taufe für einen Zweck habe für den, der bisher in Gerechtigkeit und Heiligkeit gelebt hat?

Das Wort Jesu (Joh. 3, 5) war für die damalige Begründung der Kindertaufe der Hauptbeweis, weil man das Wort nicht nur auf Erwachsene bezog, sondern es als allgemein bindend erachtete. Dazu gesellt sich die schon bei Paulus geläufige[2] und durch das ganze zweite Jahrhundert forterhaltene Parallelisierung mit der jüdischen Beschneidung.[3] Da das israelitische Bundeszeichen bald nach der Geburt gegeben wurde, so lag es nahe, das christliche Bundeszeichen, die geistige Beschneidung, nicht erst den Erwachsenen, sondern auch den Kindern zu spenden. Wie sehr die jüdische Beschneidung als Musterbild der Kindertaufe empfunden wurde, zeigt der Umstand, daß manche Kreise im dritten Jahrhundert die Ansicht hegten, die Taufe dürfe nicht vor dem achten Tage gespendet werden, da man das vorbildliche Gesetz der Beschneidung am achten Tage einhalten müsse.[4]

Die Erbsünde im Sinne von Erbschuld zur Begründung der Notwendigkeit der Taufe, besonders der Kindertaufe heranzuziehen, lag trotz der paulinischen Ausführungen in Röm. 5 noch außerhalb des Gesichtskreises der damaligen Theologie. Noch zur Zeit des Origenes wurde oft von Mitgliedern der alexandrinischen Christengemeinde gefragt, warum denn die

---

[1] Hom. XIII, 21 (ed. Lagarde p. 140 = Migne PG 2, 344 s.).

[2] Kol. 2, 11 f.

[3] Iustin Dial. c. 43 (ed. Otto I[3], 2, 142). Vgl. Dial. c. 18. 19. 41 (ed. Otto I[3], 2, 66. 66 s. 138).

[4] Cyprian Ep. ad Fidum (ed. Hartel: CSEL III, 2, 718 ss.).

Kinder getauft würden, da sie doch keine Sünde begangen hätten,[1] und Tertullian konnte noch zur Abweisung der allzufrühen Kindertaufe den für die heutige Theologie unbegreiflichen Satz aussprechen: »Quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?«[2] Es verhält sich eben mit der Erbsündenlehre wie mit der Logosspekulation des zweiten Jahrhunderts. Beide hatten die Ausbildung noch nicht erreicht, wie sie uns im Kampfe mit dem Pelagianismus und Arianismus entgegentreten.

War die Erbsünde im Sinne der tridentinischen Lehrbestimmungen damals noch nicht als Begründung der Kindertaufe zur Geltung gebracht worden, so läßt sich von vornherein vermuten, daß man sie auch nicht zur Begründung des Taufexorzismus herangezogen hat. Wir wissen, daß zur Zeit Tertullians der Begriff der Erbsünde noch nicht ein derartiger war, daß man sich mit der Erbsünde auch ein Einwohnen des Teufels in der Kinderseele verbunden gedacht hätte. Zwar hat Schwane die Behauptung aufgestellt, es sei tertullianische Anschauung, »daß ein böser Geist von der Geburt an in uns wohne«.[3] Allein die von Schwane zitierte Stelle (De anima c. 39)[4] spricht nicht von einem Wohnen Satans in den ungetauften Kindern, sondern von dessen Bemühen, die Seelen zu fangen, weshalb er von der Geburt an den Kindern nachstellt. Die abergläubischen heidnischen Gebräuche bei der Geburt, meint Tertullian, geben dem Satan ein gewisses Anrecht auf das Kind, so daß es als Glied des Reiches der Finsternis dem Bösen verfällt.[5] Von den Christenkindern, die doch auch mit der Erbsünde geboren werden, urteilt Tertullian anders. De anima c. 11 sagt er ja ausdrücklich: »neque dei neque diaboli spiritus ex nativitate conseritur animae.«[6] Dieser

---

[1] Origenes Hom. XIV in Luc. (Migne PG 13, 1835).

[2] De bapt. c. 18 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 216).

[3] Dogmengeschichte I², 342.

[4] ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 366 s.

[5] So ist zu verstehen De an. c. 41 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 369): »excipitur etiam (sc. anima) a spiritu sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano.«

[6] ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 316.



Satz wäre unmöglich, wenn Tertullian Dämoneneinwohnung und Erbsünde als eine Einheit gefaßt hätte.

Es bleibt sonach keine andere Annahme übrig als die, daß man den Exorzismus im Kindertaufritual aus dem Ritus der Erwachsenentaufe einfach übernommen hat. Die Herübernahme selbst wird zeitlich nicht so weit von der Einführung des Exorzismus bei der Erwachsenentaufe abliegen.

Die Lehre von der Erbsünde hat nicht den Exorzismus bei der Kindertaufe begründet, wohl aber wurde der Exorzismus im pelagianischen Streite eines der Hauptargumente für die Erbsünde.



II. Kapitel.

Der Ritus des Taufexorzismus.

Der Ritus des Taufexorzismus beschränkte sich in der alten Kirche nicht auf einen einmaligen, der Taufe unmittelbar vorhergehenden Akt, wie dies heute der Fall ist: er begann alsbald nach der Aufnahme ins Katechumenat, wurde dann durch die ganze Vorbereitungszeit fortgesetzt, um am Tauftage mit dem feierlichen Prüfungsexorzismus abgeschlossen zu werden. Dementsprechend ist zu unterscheiden der öfter wiederholte Exorzismus in der Vorbereitungszeit und der sog. Prüfungsexorzismus unmittelbar vor der Taufe,[1] wodurch sich der taufende Bischof oder Priester vergewisserte, daß nunmehr wirklich die dämonische Kraft im Täufling gebrochen und dieser damit würdig sei, die Gnade der Wiedergeburt zu empfangen. Dies sei ausdrücklich betont, um Mißverständnissen vorzubeugen, welche durch das im liturgischen Sprachgebrauch des Abendlandes vorkommende Wort scrutinium hervorgerufen werden könnten. Scrutinium war ein Examen, aber nicht bloß eine rein katechetische Prüfung, ob der Täufling Glaubensbekenntnis und Vaterunser gut auswendig gelernt hat, sondern eine Prüfung über den Fortschritt im Sittenleben, sowie eine Nachforschung, inwieweit Teufel und Dämonen aus dem Herzen der Katechumenen geschwunden sind. Scrutinium umfaßte danach auch die öfter wiederholten Exorzismen in der Zeit der Taufvorbereitung. Augustin ist dafür der klassische Zeuge.[2]

---

[1] Deutlich ausgesprochen ist die Unterscheidung in der Ägyptischen Kirchenordnung c. 15, 2. 3 (bei Funk, Didascalia II, 108): »Inde ex eo tempore, quo separentur, cotidie manus eis imponatur, dum exorcizantur. Cum autem dies appropinquat, quo baptizentur, episcopus eos singulos exorcizet, ut eos mundos esse cognoscat. Si quis vero non bonus vel non mundus est, semoveatur.«

[2] Sermo 216, c. 6 (Migne PL 38, 1080): »Quod in vobis adiurato vestri redemptoris nomine facimus, hoc vestri cordis scrutatione et

§ 1.

Der Exorzismus während der Taufvorbereitung.

Bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts hatte sich für Jerusalem wie für Rom die Sitte herausgebildet, die feierliche Taufe nur am Osterfest, näherhin in der Osternacht, zu spenden. Die Vorbereitungszeit im engeren Sinne war die Zeit der dem Ostertag vorhergehenden vierzigtägigen Fasten. Während dieser 40 Tage mußten sich die Katechumenen in früher Morgenstunde vor dem eucharistischen Gottesdienst im Katechumenensaal versammeln, um von den beauftragten Klerikern die exorzistische Handauflegung zu empfangen und die Beschwörungsgebete über sich sprechen zu lassen. So sagt der Reisebericht der Eucheria: »Consuetudo est enim hic talis, ut qui accedunt ad baptismum per ipsos dies quadraginta, quibus ieiunatur, primum mature a clericis exorcizentur, mox missa fuerit de Anastase matutina.«[1] Für das Morgenland wird diese Sitte bestätigt durch zwei Schriften aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, die »Ägyptische Kirchenordnung« und das »Testament unseres Herrn«. Die erstere Schrift bemerkt: »Von der Zeit an nun, wo sie abgesondert werden sollen, möge man ihnen täglich die Hand auflegen, indem man sie beschwört.«[2] Ähnlich das Testamentum: »Exorcizentur inde a die, quo eli-

---

contribulatione complete. Nos precibus ad deum et increpationibus inveterati hostis dolis resistimus: vos votis et vestri cordis contritione persistite, ut eruamini de potestate tenebrarum et transferamini in regnum claritatis eius.« — c. 10 (Migne PL 38, 1082): »Et vos quidem cum scrutaremini, atque ipsius fugae ac desertionis persuasor in trinitatis tremendae omnipotentia debite increparetur, non estis induti cilicio: sed tamen vestri pedes in eodem mystice constiterunt.« — Leo d. Gr. ep. 16 (ad episc. Sicil.) c. 6 (Migne PL 54, 702): »baptizandis electis qui secundum apostolicam regulam exorcismis scrutandi, et ieiuniis sanctificandi.« — Die beste Ausführung über scrutinium bei Friedrich Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des Mittelalters. I (Leipzig 1899) S. 14 ff. (Studien zur Gesch. der Theol. u. Kirche IV, 2).

[1] Kap. 46 (ed. P. Geyer: CSEL 39, 97). — Auch bei Duchesne, Les origines du culte chrétien. (3. Aufl.) Paris 1903. p. 519. Über den Namen der Urheberin des Reiseberichts vgl. jetzt D. A. Wilmart »L'Itinerarium Eucheriae«, Revue Bénédictine 1908, 458—467.

[2] Bei Funk, Didascalia II, 108 = Kap. 15, 2.



guntur. Baptizentur autem diebus paschae.«[1] Die gleiche Sitte ist uns aus dem vierten Jahrhundert für das Abendland bezeugt durch einen Brief des Papstes Siricius (a. 385) an Himerius, Bischof von Tarragona in Spanien. Siricius gibt in diesem Briefe die Weisung, daß nur denjenigen an Ostern und Pfingsten die Taufe gespendet werden solle, »welche sich 40 Tage vorher oder noch früher gemeldet hätten (nomen dederint), und welche durch Exorzismen, tägliches Gebet und Fasten gereinigt seien«.[2] Im sechsten Jahrhundert hielt man es bereits für genügend, wenn 20 Tage vor der Taufe der Exorzismus begann. So sagt der erste Kanon der zweiten Synode von Braga (a. 572): »(Oportet episcopos) hoc modis omnibus praecipere, ut sicut antiqui canones iubent ante viginti dies baptismi ad purgationem exorcismi catechumeni currant.«[3] Nach dem Gelasianischen Sakramentar, das dem Stand der römischen Liturgie zur Zeit Gregors des Großen entspricht, nahmen die Exorzismen in der dritten Quadragesimalwoche ihren Anfang. Akolyten traten zu den Täuflingen heran, legten ihnen die Hände auf, verrichteten sechs Exorzismusgebete mit stets gleichbleibendem Schluß: Ergo maledicte . . . worauf dann ein Presbyter mit einem Bitt- und Segensgebet die Zeremonien abschloß. Nach der Ausgabe von Wilson[4] lauteten die Exorzismen also:

Item exorcismi super Electos.

Quos acolyti imposita manu super eos dicere debent.

Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, Deus qui Moysi famulo tuo in monte Sinai apparuisti, et filios Israel de terra Aegypti eduxisti, deputans eis angelum pietatis tuae, qui custodiret eos die ac nocte, te quaesumus, Domine, ut mittere digneris sanctum angelum tuum, ut similiter custodiat et hos famulos tuos, et perducat eos ad gratiam baptismi tui.

Ergo maledicte diabole, recognosce sententiam tuam, et da honorem Deo vivo et vero, et da honorem Iesu Christo Filio

---

[1] Rahmani, Testamentum Domini nostri Iesu Christi. Moguntiae 1899. S. 121.

[2] K. 2 n. 3 (Migne PL 13, 1135).

[3] Labbeus V [1671], 896.

[4] H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary. Liber sacramentorum Romanae ecclesiae. Oxford 1894. p. 48 s.

eius, et Spiritui sancto, et recede ab his famulis Dei. Quia istos sibi Deus et Dominus noster Iesus Christus ad suam sanctam gratiam et benedictionem fontemque baptismatis donum vocare dignatus est. Per hoc signum sanctae crucis, frontibus eorum quod nos damus, tu maledicte diabole nunquam audeas violare.

Item super feminas.

Deus caeli, Deus terrae, Deus angelorum, Deus archangelorum, Deus prophetarum, Deus martyrum, Deus omnium bene viventium, Deus cui omnis lingua confitetur caelestium, terrestrium et infernorum, te invoco Domine, ut has famulas tuas perducere et custodire digneris ad gratiam baptismi tui.

Ergo maledicte *(ut supra)*.

Item super masculos.

Audi maledicte Satanas adiuratus per nomen aeterni Dei et salvatoris nostri Filii Dei; cum tua victus invidia tremens gemensque discede. Nihil sit tibi commune cum servis Dei, iam caelestia cogitantibus, renuntiaturis tibi ac saeculo tuo et beatae immortalitati victuris. Da igitur honorem advenienti Spiritui sancto, qui ex summa caeli arce descendens, perturbatis fraudibus tuis, divino fonte purgata pectora, id est sanctificata, Deo templum et habitum perficiat, ut ab omnibus penitus noxiis praeteritorum criminum liberati servi Dei gratias perenni Deo referant semper, et benedicant nomen eius sanctum in saecula saeculorum. Per Dominum nostrum Iesum Christum, qui venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem.

Item super feminas.

Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, Deus qui tribus Israel monuisti et Susannam de falso crimine liberasti, te supplex deprecor, Domine, ut liberes et has famulas tuas, et perducere eas digneris ad gratiam baptismi tui.

Ergo maledicte *(ut supra)*.

Item super masculos.

Exorcizo te, immunde spiritus, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut exeas et recedas ab his famulis Dei. Ipse enim tibi imperat maledicte, damnate, qui pedibus super mare ambulavit, et Petro mergenti dexteram porrexit.

Ergo maledicte *(ut supra)*.

Item super feminas.

Exorcizo te immunde spiritus, per Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ut exeas et recedas ab his famulabus Dei. Ipse enim tibi imperat maledicte, damnate, qui caeco nato oculos aperuit et quatriduanum Lazarum de monumento suscitavit.

Ergo maledicte *(ut supra)*.

Sequitur oratio quam sacerdos dicere debet.

Aeternam ac iustissimam pietatem tuam deprecor Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus luminis et veritatis, super hos famulos et famulas tuas, ut digneris eos illuminare lumine intelligentiae tuae. Munda eos et sanctifica. Da eis scientiam veram, ut digni efficiantur accedere ad gratiam baptismi tui. Teneant firmam spem, consilium rectum, doctrinam sanctam, ut apti sint ad percipiendam gratiam tuam. Per.

Mit der Handauflegung und den Beschwörungsgebeten war der vorbereitende Exorzismus noch nicht erschöpft. Die Kirche verlangte von den Katechumenen eine Unterstützung ihrer Gebete durch ein strenges Fasten, das nicht bloß Bußübung war, sondern auch exorzistischen Charakter trug. Daß das Fasten vor der Taufe wenigstens um 413 mit dem Exorzismus zum Ritus der Reinigung zählte, beweist eine Bemerkung Augustins: »gratiam percepturi suis nominibus datis abstinentia ieiuniis exorcismisque purgentur.«[1] Schon vorher (im Jahre 385) tat Papst Siricius in seinem Briefe an Himerius von Tarragona die ähnliche Bemerkung: »his dumtaxat (sc. baptismatis sacramenta tradenda), qui ante quadraginta vel eo amplius dies nomen dederint, et exorcismis quotidianisque orationibus atque ieiuniis fuerint expiati.«[2] In der Hauptsache bestand dieses Fasten vor der Taufe in der vollständigen Enthaltung von Wein und Fleisch, wie der 85. Kanon des Caesarius von Arles beweist: »Baptizandi nomen suum dent, et diu abstinentia vini et carnium, ac manus impositione crebra examinati baptismum percipiant.«[3]

---

[1] De fide et operibus VI, 8 (ed. J. Zycha: CSEL 41, 43).

[2] Migne PL 13, 1135.

[3] In der Ausgabe bei Mansi III, 958 erscheint der Kanon als Kanon 85 der sog. IV. Synode von Karthago 398. Malnory schreibt die Kanones



Um dem Tauffasten die Wirkung eines dämonenvertreibenden Mittels zu sichern, wurden die eigentlichen Fastenspeisen (Brot, Salz, Wasser und Öl) eigens gesegnet und ihrer Bestimmung entsprechend als Exorzismusbrot, Exorzismusöl und Exorzismuswasser den Katechumenen dargeboten.

§ 2.

Der mit der Taufe verbundene Exorzismus in der morgenländischen Kirche.

Da uns die Ritualbücher den besten Aufschluß über den Hergang der heiligen Handlungen bieten, so mögen zunächst die auf unseren Gegenstand bezüglichen Partien der ältesten Ritualien des Orients hier wiedergegeben werden. Die drei hauptsächlich in Betracht kommenden liturgischen Schriften: Ägyptische Kirchenordnung, Testament unseres Herrn und die arabischen Canones Hippolyti[1] bilden für einzelne Teile des Morgenlandes den Schluß der geschichtlichen Entwicklung des Taufexorzismus und sind dadurch eine wertvolle Quelle für die ihnen vorhergehende Zeit; denn die Praxis mußte die Grundlage bilden für die Formulierung des Rituals. Nimmt man jedoch das liturgische Formular (mit einigen Abstrichen) für älter als die Vätertexte, dann sind letztere ganz naturgemäß ein Widerhall des öffentlich gebrauchten Formulars.

Caesarius zu. Siehe A. Malnory, Saint Césaire évêque d'Arles 503—543. Paris 1894. p. 50 ss.

[1] O. Bardenhewer (Geschichte der altkirchlichen Literatur. II. Bd. Freiburg 1903. S. 543) möchte die Entstehungszeit der drei Schriften (mit Funk gegen Achelis) folgendermaßen ansetzen: »Die ägyptische Kirchenordnung um 450, das Testament unseres Herrn 475, die Canones Hippolyti fallen noch später, ohne daß sich der terminus ad quem genauer bestimmen ließe.«



Ägypt. Kirchenordnung.	Testamentum D. n. I. Chr.	Arab. Canones Hippolyti.
Wenn nun der Tag herannaht, an dem sie getauft werden sollen, möge der Bischof jeden einzelnen von ihnen beschwören, damit er erfährt, daß sie rein sind. Wenn nun einer nicht wohlvorbereitet oder nicht rein ist, so möge er entfernt werden; denn er hört das Wort nicht im Glauben, weil es unmöglich ist, daß der Fremde ewig verborgen bleibt. . . .	Adpropinquantibus igitur illis diebus, episcopus exorcizet singulos seorsim, ut persuasum habeat singulos mundos esse. Si enim contingit, aliquem mundum non esse, vel possideri a spiritu impuro, ab ipso spiritu impuro redarguitur. . . .	
Am Sabbat aber, wenn die, welche die Taufe empfangen wollen, sich an einem Orte versammelt haben nach der Anordnung des Bischofs, möge ihnen allen befohlen werden, zu beten und die Kniee zu beugen. Und wenn er seine Hand ihnen auflegt, möge er alle fremden Geister bannen, daß sie von ihnen entweichen und nicht wieder von dieser Stunde an zu ihnen zurückkehren.	Die autem sabbati congreget episcopus suscepturos lavacrum (sacrum) et, clamante diacono, iubeat genua flectere. Facto deinde silentio, manum super eos imponat, et exorcizans dicat: [Folgt das Exorzismusgebet: s. unten S. 52.] . . .	*Die autem sabbati episcopus convocet eos, qui baptizandi sunt, et moneat eos, ut genua flectant capitibus ad orientem conversis, et manus super eos expandat orans, ut malignum spiritum ab omnibus membris eorum expellat. Ipsi vero caveant, ne abhinc operibus et actibus ad illos revertantur.*
Und wenn er aufgehört hat, zu beschwören, möge er ihnen ins Antlitz blasen, und wenn er ihre Stirn, ihre Ohren und ihre Nase versiegelt hat, möge er sie aufstehen lassen.	Postquam sacerdos exorcizaverit eos, qui oblati fuerint, aut qui inventus fuerit immundus, insufflet in ipsos, signet eos in fronte, ad nares, ad pectus, ad aures et sic eosdem in ordine disponat.	*Postquam autem finivit adiurationes eorum, in facies eorum sufflet, signetque pectora et frontes, aures et ora eorum.*
Und sie mögen die ganze Nacht wachblei-	. . . Sabbato autem ultimo vigilent nocte	*Ipsi autem tota illa nocte vigilias agant sacris*

Ägypt. Kirchenordnung.	Testamentum D. n. I. Chr.	Arab. Canones Hippolyti.
ben, indem sie sich vorlesen und belehren. . . .	(fideles in ecclesia) cum exorcizantur catechumeni, usque ad mediam noctem eiusdem sabbati. . . .	*sermonibus et orationibus occupati.* . . .
In der Stunde aber, welche man zum Taufen bestimmt hat, möge der Bischof über dem Öle danken, und es in ein Gefäß tun und es das Öl der Danksagung nennen. Dann soll er anderes Öl nehmen und über ihm beschwören und es das Öl der Beschwörung nennen. Und ein Diakon trägt das Öl der Beschwörung und steht zur Linken des Presbyters, und ein anderer Diakon nimmt das Öl der Danksagung und steht zur Rechten des Presbyters.	Cum sint signandi oleo in unctionem, episcopus oret super illud (oleum) et gratias agat, item aliud (oleum) exorcizet exorcismo catechumenorum. Illud quidem, quod exorcizatur, deferat diaconus et prope ipsum sistet presbyter. Qui igitur sistit prope oleum, super quod fit oratio gratiarum actionis, sit in parte dextera, et qui sistit prope aliud (oleum) quod exorcizatur, sit in parte sinistra.	*Episcopus autem oret super oleo exorcismi illudque tradat presbytero. Deinde oret super oleo unctionis, quod est oleum gratiarum actionis, idque alii presbytero tradat. Ille autem, qui oleum exorcismi manu tenet, a sinistra episcopi stet, qui autem unctionis oleum tenet, stet a dextra episcopi.*
Und wenn der Presbyter jeden einzelnen von denen, welche die Taufe empfangen sollen, anfaßt, möge er ihm befehlen, daß er mit folgenden Worten entsage: »Ich entsage dir, Satanas, und all deinem Dienst und allen deinen Werken.«	Apprehendens (episcopus) singulos baptizandos, qui se versus occidentem convertunt, dicat: »Dic: ‚abrenuntio tibi satanas, tuoque universo cultui, tuis scenis, tuis cupiditatibus, cunctis tuis operibus.‘«	*Qui autem baptizatur, facie ad occidentem versa dicat ita: Renuntio tibi satana, cum omni pompa tua.*
Und wenn er allen diesen entsagt hat, möge er ihn mit dem Öle der Beschwörung salben mit folgenden Worten: »Jeder Geist möge sich von dir entfernen.«	Et postquam haec dixerit et professus fuerit, ungatur oleo exorcizato, dum ille, qui ipsum ungit dicit: »Ungo (te) hoc oleo ad liberationem ab omni spiritu pravo et impuro et ad liberationem ab omni malo.«	*Ubi autem haec dixit, presbyter ungat eum oleo exorcismi, super quo oraverat, ut recederet ab eo omnis spiritus malignus.*



Ägypt. Kirchenordnung.	Testamentum D. n. I. Chr.	Arab. Canones Hippolyti.
Und in dieser Weise möge er ihn nackt dem Bischof übergeben oder dem Presbyter, welcher an dem Taufwasser steht.[1]	Hinc illum convertat versus orientem et dicat illi: »Dic: Submitto me tibi, pater, fili et spiritus sancte, a quo omnis natura trepidat et pavit, da mihi, ut omnia tua placita sine macula perficiam.«[2]	*Deinde presbytero, qui super aquam stat, tradit presbyterque diaconi munere fungens, prehensa manu eius dextra vertit faciem eius ad orientem in aqua.*[3]

Ein eigentliches Beschwörungsgebet bietet von den drei Ritualien nur das »Testament unseres Herrn«. Es lautet also:

»Deus caelorum, deus luminum, deus archangelorum, qui sub tua virtute sunt, deus angelorum, qui sub tuo imperio sunt, rex gloriarum et dominationum, deus sanctorum, pater domini nostri Iesu Christi, qui animas, quae constrictae erant morte, liberasti, qui (hominem) qui tenebris constrictus confixusque erat, per confixionem passionis unigeniti tui illuminasti, qui funicula nostra solvisti et omne pondus a nobis removisti, qui omne satanae bellum a nobis propulsasti, fili et verbum dei, qui morte tua nos immortales effecisti, gloria tua glorificasti, passione tua omnia reatuum nostrorum vincula dissolvisti, per crucem tuam scelerum nostrorum maledictionem portasti, et per resurrectionem tuam docuisti ex hominibus fieri deos. Tu qui nostram cladem super te suscepisti, tu nobis viam in caelum stravisti, et nos corruptos mutasti in incorruptos. Audi me, domine, ad te cum moerore et metu clamo: Domine deus et pater domini nostri Iesu Christi, coram eo, coram quo stant sanctae virtutes archangelorum, cherubim, innumerabilium exercituum, principum, atque seraphim; velum tuum lux est,

[1] H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti. Leipzig 1891. S. 91 ff. (TU VI, 4.)

[2] Rahmani, Testamentum Domini nostri Iesu Christi. Moguntiae 1899. S. 121 ff.

[3] Achelis a. a. O. S. 93 ff. Ein Abdruck nach Achelis auch bei Duchesne, Les origines du culte chrétien. 3. A. Paris 1903. p. 533. Die erstmalige Übersetzung besorgte Haneberg, Canones S. Hippolyti. Monachii 1870. p. 75. Eine deutsche kritische Übersetzung: Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900. S. 200 ff.

et coram tua facie ignis (ardet); thronus tuae gloriae ineffabilis est, et indicibiles sunt mansiones deliciarum tuarum, quas preparasti tuis sanctis, quorum amictus et gazae tibi soli tuisque sanctis angelis visibiles sunt. Trepidant cuncta coram te, teque collaudant; adspectus tuus montes metitur, et nomen tuum, cum profertur, abyssos scindit. Te velant coeli, qui in manu tua includuntur, a te tellus et abyssi simul contremiscunt, pelagus et dracones, qui in eo sunt, commoventur, animal rapax trepidans te veretur. (Tu es), per quem prae metu liquefiunt montes et firmamenta terrae; prae tua potentia tremit pavitatque hiemis turbo, procella irae sibi definitos limites servat propter te; ignis vindictae praescriptum sibi praeceptum nequaquam transgreditur, sed sistit coactus in mandato tuo; universa creatura propter te emittit partus gemitus, iussa usque ad tempus sibi constitutum commorari. A te fugit omnis natura et creatura adversa, per te subiugatur omnis adversarii militia, diabolusque prostratus (procumbit) serpens conculcatus, et draco interfectus. Gentes vero, quae te confessae sunt, per te, domine, illuminatae et corroboratae fuerunt. Per te vita revelatur, spes firmatur, fides consolidatur et nuntius laetus praedicatur. Per te corruptela abolita est, et incorruptibilitas constituta. Homo tuis manibus fuit efformatus ex terra, postquam vero in te credidit, non amplius terra est.

Per nomen tuum, domine, deus omnipotens dilectique filii tui Iesu Christi hosce exorcizo: depelle ex animabus tuorum famulorum omnem morbum et aegritudinem, omne scandalum et omnem infidelitatem, omnem dubitationem, omnem contemptionem, quemvis spiritum immundum, omnem operam magicam et mortiferam, quae sub terra ignea, tenebrosa, graveolente, incantatrice, et voluptuosa subsistit, auri cupidinem arrogantem argentique cupidinem furentem. Sane domine, cessare fac a servis hisce tuis, qui in te nominati sunt, satanae arma, omnem magiam, incantamenta, idolorum cultum, divinationem, astrologiam, necromantiam, stellarum observationem, astronomiam, passionum illecebras, turpium libidinem, angorem, cupidinem argenti, ebrietatem, adulterium, fornicationem, lasciviam, audaciam, litigationem, iram, confusionem, pravitatem, malamque suspicionem. Sane, domine, exaudi me et in hosce



famulos tuos insuffla spiritum pacis, ut a te custoditi per te producant fructus fidei, virtutis, sapientiae, puritatis, asceseos, patientiae, spei, concordiae, modestiae et laudis, quoniam tibi vocati sunt servi in nomine Iesu Christi, cum in trinitate, in nomine patris et filii et spiritus sancti baptizantur, testibus tuis angelis, gloriis, dominationibus omnique caelesti militia. Domine qui es subsistentia vitae nostrae et illorum, custodi corda ipsorum, Deus, quoniam fortis et gloriosus es per omnia saecula saeculorum. *Universus populus et sacerdotes dicant:* Amen, fiat, fiat, fiat.«

Möglicherweise sind solche zum Taufritual gehörige Exorzismusgebete auch die unter dem Namen des Chrysostomus erhaltenen Beschwörungen bei Goar, Euchologion p. 733—736.[1]

Nach den Canones Basilii hat der Taufexorzismus folgenden Wortlaut: »Im Namen des Herrn beschwören wir jeden unreinen Geist in jeder Tat und jeder *φαντασία*, jedes vergängliche Wesen und jede eitle Kraft, und jede Kraft, welche dem Verleumder *οἰκεία* (?) ist; wir beschwören euch bei dem größten Namen, der über allen Namen ist, erhabener als alle Häupter, Mächte und Herren, dem die Heere der Engel und die Fürsten der Engel, die Cherubim und Seraphim untertan sind, vor dem die ganze Schöpfung anbetend sich niederwirft, und dessen Befehlen niemand widerstehen und widerstreiten kann. Wir beschwören euch, abzulassen von dem Manne, der mit diesem Öle gesalbt und mit diesem Wasser gebadet wird, damit er dem Herrn allein alle seine Tage dienen könne. Denn ihm gebührt der Preis und die Kraft bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten! Amen.«[2]

Nach einer ägyptischen Taufliturgie[3] (wahrscheinlich aus dem sechsten Jahrhundert) betet der Priester über dem Öle:

[1] Sie sind wieder abgedruckt bei Migne PG 64, 1061—1068. Besonders kämen in Betracht das zweite und vierte Beschwörungsgebet, worin gebetet wird, Gott möge sein Geschöpf reinigen, seiner heiligen Herde einverleiben und es teilhaftig werden lassen der unaussprechlichen Geheimnisse. In meiner größeren Arbeit über den Exorzismus komme ich hierauf zurück.

[2] Riedel a. a. O. S. 280 f.

[3] A. Baumstark, Eine ägyptische Meß- und Taufliturgie vermutlich des sechsten Jahrhunderts. (Oriens christianus I. Jahrg. Rom 1901. S. 35 ff.)



»Domine, dominus deus omnipotens, pater domini nostri et dei nostri et salvatoris nostri Iesu Christi, rogamus et precamur bonitatem tuam, amator generis humani: mitte super hoc oleum sacram virtutem tuam, et sit oleum, quod omnes operationes adversarii effuget et omne malum et omnem iniustitiam destruat, ut quicunque eo illiti erunt, salutem et vitam et sanctificationem accipiant et ad te cum fide revertantur, quoniam tu misericordia dives es et omnia potes et tu semper bonus es, tu scilicet deus pater et filius tuus dilectus et spiritus sanctus abhinc et in saecula saeculorum. Amen.«

Et cum populo respondeant: »Amen.«

Darauf bezeichnet der Priester mit dem Öle die Stirne, die Augen, die Ohren, das Herz und die Hände der Katechumenen, wobei er über jedem die Worte rezitiert: »Oleum effugans omnes operationes adversarii et plantans illos, qui eo illinuntur, in sacra universali ecclesia.«

Dann spricht er über sie folgendes Gebet: »Domine deus omnipotens, qui coelum et terram et omnia (, quae) in eis (sunt,) creavit, cuius ante vultum virtutis tuae omnia timore afficiuntur et contremiscunt, cuius oculi tui omnia videntis obtutu montes liquefiunt et abyssi fluunt et maria exsiccantur et animalia magna et cete conteruntur et beluae et lupi evanescunt, rogamus et precamur te, amator generis humani, pro his servis tuis, qui hoc sacro unguento in nomine tuo uncti sunt. Effuga ab eis omnia opera erroris, omnem incredulitatem, omnem cultum idolorum, omnem magiam, omnem blasphemiam, omnia arma satanica et praepara eos gratia spiritus tui sancti, ut per te fructus sacros ferant, qui sunt fides et sapientia et scientia et bonitas et patientia et unanimitas et integritas et puritas et omnia, qui tibi placent coram te. Utique domine deus pater dei et mediatoris nostri, cum eis simul animas eorum et corpora eorum et spiritus eorum absque reprehensione et ab omni malo custodi, quoniam tu solus omnia potes et omnis glorificatio tibi debetur et filio tuo unico et spiritui tuo sancto in saecula saeculorum. Amen.«

Atque ipsi dicant: »Amen.«

Atque postea renuntient ac, si quis annis adultus fuerit, solus pro semetipso dicat et si minor (natu) fuerit, qui eum

praesentaverit, pro eo dicat, cum versus occidentem prospiciant et manus suas dexteras sursum elevent et dicant: »Renuntio tibi, satana, et omnibus angelis tuis.« Atque item elevatis ambabus manibus suis versus orientem se convertant et ita confiteantur dicentes: »Confiteor te deus, pater omnipotens, et filium tuum unicum Iesum Christum et spiritum tuum sanctum. Amen. Amen. Amen.«

Die Exorzismusgebete (in ihrem Wortlaute anfangs sicherlich dem Liturgen anheimgestellt) nahmen mitunter eine bedeutende Zeit in Anspruch, so daß Gregor von Nazianz die Mahnung für entsprechend hielt, »die Heilung der Beschwörung nicht zu verachten und ob ihrer Länge nicht zu verschmähen«.[1] Jedenfalls fanden auch in Jerusalem manche Katechumenen die Exorzismen für zu langweilig, weshalb Cyrill zu eifrigem Empfange mahnen mußte.[2]

§ 3.

Der Prüfungsexorzismus in der Kirche des Abendlandes.

Wir stellen zunächst wieder die ältesten liturgischen Formulare in einer Tabelle zusammen aus dem gelasianischen Sakramentar, dem (gallikanischen) Sakramentar von Bobbio (achtes Jahrundert) und dem Ritual der alten westgotischen (mozarabischen) Liturgie:

Römischer Ritus.	Gallikanischer Ritus.	Mozarabischer Ritus.
Sabbatorum die: Mane reddunt infantes symbolum. Prius catechizas eos, imposita super capita eorum manu his verbis:	*Incipit exorcismus hominis, antequam baptizetur:*	*Oblato infante sacerdoti ut exorcizetur, insufflat ei ipse cui offertur tribus vicibus in faciem, recitans hunc exorcismum:*
Nec te latet, satanas, imminere tibi poenas, im-	Exorcidio te spiritus immunde, per deum pa-	Exorcizo te, immunde spiritus, hostis humani

[1] Oratio 40 c. 27 (Migne PG 36, 397): »*Μὴ διαπτύσῃς ἐξορκισμοῦ θεραπείαν, μηδὲ πρὸς τὸ μῆκος ταύτης ἀπαγορεύσῃς. Βάσανός ἐστι καὶ αὕτη τῆς περὶ τὸ χάρισμα γνησιότητος.*«

[2] Procatechesis c. 9 (ed. Reischl I, 12).



Römischer Ritus.

minere tibi tormenta, imminere tibi diem iudicii, diem supplicii, diem, qui venturus est velut clibanus ardens, in quo tibi atque universis angelis tuis aeternus veniet interitus. Proinde damnate, da honorem deo vivo et vero, da honorem Iesu Christo, filio eius et Spiritui sancto, in cuius nomine atque virtute praecipio tibi, ut exeas et recedas ab hoc famulo dei, quem hodie dominus deus noster Iesus Christus ad suam sanctam gratiam et benedictionem fontemque baptismatis dono vocare dignatus est, ut fiat eius templum per aquam regenerationis in remissionem omnium peccatorum in nomine domini nostri Iesu Christi, qui venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem.

Gallikanischer Ritus.

trem omnipotentem, qui fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt: ut omnis virtus adversarii, omnes exercitus diaboli, omnes incursus, omne fantasma eradicetur ac fugetur ab hoc plasmate, ut fiat templum dei sanctum, in nomine dei patris omnipotentis et Iesu Christi, filii eius, qui iudicaturus est saeculum per ignem in Spiritu sancto in saecula saeculorum.

Mozarabischer Ritus.

generis, per deum patrem omnipotentem, qui fecit celum et terram, mare et omnia que in eis sunt, et per Ihesum Christum filium eius, et spiritum sanctum. Omnis exercitus diaboli, omnis violenta concussio inimici, omne confusum et cecum fantasma eradicare et effugare ab hoc plasmate, ut fiat templum dei vivi per remissionem omnium peccatorum: iustificante domino nostro Ihesu Christo et salvatore, qui venturus est iudicare seculum per ignem. Amen.

Folgt Bezeichnung mit dem Kreuze und entsprechendes Gebet.

Post hec dicit ei sacerdos exorcismum contra occidentem: Recordare satanas, que tibi maneat pena. Quum videris hominem, quem deus et dominus meus ad suam gratiam vocare dignatus est, confusus fugias et recedas. Quod si fallaciter gesseris, erit tibi ipse Christus in preparato iudicio. Deo vivo rationem reddes, et vas signatum non designabis: adiuratus in nomine patris et filii, et spiritus sancti, cuius est hoc signum et nomen invictum.

Römischer Ritus.	Gallikanischer Ritus.	Mozarabischer Ritus.
Inde tangis ei nares et aures de sputo et dicis ei ad aurem: Effeta, quod est adaperire, in odorem suavitatis. Tu autem effugare, diabole, appropinquavit enim iudicium dei. *Postea vero tangis ei pectus et inter scapulas de oleo exorcizato, et vocato nomine, singulis dicis:* Abrenuntias satanae? Resp. Abrenuntio. Et omnibus operibus eius? Resp. Abrenuntio. Et omnibus pompis eius? Resp. Abrenuntio.[1]	*Tangis nares deinde dicis:* Effeta, effeta est hostia in odorem suavitatis. *Ungis eum de oleo sanctificato, dicens:* Ungo te de oleo sanctificato, sicut unxit Samuel David in regem et prophetam. *Tangis nares, et aures et pectus:* Operare creatura olei, operare, ut non lateat hic immundus spiritus nec in membris, nec in medullis, nec in uno compagine membrorum: sed operetur in te virtus Christi filii dei altissimi et spiritus sancti per omnia saecula.[2]	*Deinde tangit ei sacerdos de oleo benedicto os et aures tantum dicens:* Effeta, effeta, cum spiritu sancto in odorem suavitatis, effeta. Bene omnia fecit: et surdos fecit audire et mutos loqui.[3]

Die zweite Kolumne unserer Tabelle (aus dem Sakramentar von Bobbio) betont besonders den exorzistischen Charakter der Ölsalbung. Ähnlich ist diese Exorzismussalbung in einer Taufordnung von Brixen (saec. XII/XIII) hervorgehoben: Bei der Salbung der Brust wird da gesagt: »Fuge immunde spiritus, da honorem deo vivo et vero«, bei der Salbung zwischen den Schultern: »Exi immunde spiritus, da locum spiritui sancto.«[4]

Das älteste uns erhaltene Exorzismusgebet im Taufritual der mailändischen Kirche bietet uns möglicherweise ein unter dem Namen des Ambrosius gehender Exorzismus bei Migne

[1] H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary. Liber sacramentorum Romanae ecclesiae. Oxford 1894. p. 78 s.

[2] Mabillon, Museum italicum I, 2 p. 324.

[3] Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du Ve au XIe siècle: ed. Marius Férotin. Paris 1904. p. 24 ss. (Monumenta ecclesiae liturgica ed. F. Cabrol et H. Leclercq. Vol. V.).

[4] Tinkhauser in Theologische Quartalschrift (Tübingen) 1853. S. 30.

PL 17, 1019 s. (aus einem Kodex der Vaticana entnommen). Daß er Taufexorzismus war, beweist die Tatsache, daß er sich in der Taufliturgie des Manuale Ambrosianum aus dem elften Jahrhundert wörtlich wiederfindet. Wir geben den Text nach M. Magistretti[1]:

»Omnipotens domine, verbum dei patris, Christe Ihesu, deus et dominus universae creaturae, qui sanctis apostolis tuis potestatem dedisti calcandi supra serpentes et scorpiones; qui inter cetera mirabilium tuorum praecepta dignatus es dicere: Daemones effugate; cuius virtute victus tamquam fulgura de caelo satanas cecidit; tuum nomen cum timore et tremore supplex precor: ut indignissimo mihi, data venia omnium delictorum, confidentiam et possibilitatem donare digneris, ut hunc crudelem draconem, brachii tui munitus potentia, fideliter et securus aggrediar.

Oratio. Adiuro te ergo, omnis immundissime spiritus, omne phantasma, omnis incursio satanae, in virtute nominis Christi, qui post lavacrum Iordanis in desertum ductus est, et in tuis te sedibus vicit: ut quem ille de limo terrae ad honorem gloriae suae formavit, ut desinas impugnare; et in homine miserabili, non humanam fragilitatem, sed omnipotentis dei imaginem contremiscas.

Cede ergo deo, qui te humiliato famulo suo Iob in servitutem redegit.

Cede deo, qui te et militiam tuam in Pharaone et eius exercitu per Moysen servum suum demersit in abyssum.

Cede deo, qui te per Danihelem puerum suum in Behel prodidit, et in dracone prostravit.

Cede deo, qui te per fidelissimum suum David de Saule rege spiritalibus canticis pulsum fugavit.

Cede deo, qui te in Iuda traditore damnavit.

Ille enim te nunc divinis verberibus agit, in cuius conspectu cum tuis legionibus tremens clamabas: Quid nobis et tibi, Ihesu fili David, venisti ante tempus torquere nos? Ille te flammis perpetuis urguet, qui in fine temporum dicturus est

---

[1] Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae III: Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI. (ed. M. Magistretti. Mediolani 1904. p. 469 s.).

impiis: Ite maledicti in ignem aeternum, quem praeparavit pater meus diabolo et angelis eius. Tibi enim impie et angelis tuis est vermis, qui numquam moritur, tibi et angelis tuis inextinguibile praeparatur incendium; quia tu es maledicte homicidii princeps, tu auctor incaesti, tu sacrilegorum caput, tu artium pessimarum magister, tu haereticorum doctor, tu totius obscoenitatis inventor. † Exi ergo, impie: † exi scelerate: † exi cum omni fallacia tua; qui hominem templum suum voluit esse deus. Sed quid diutius moraris? Da honorem deo patri omnipotenti, cui omne flectitur genu. Da locum Christo Ihesu, qui pro homine suum sanguinem fudit. Da locum spiritui sancto, qui te per beatum Petrum apostolum suum manifestavit in Simone: qui fallaciam tuam in Anania et Saphira condemnavit; qui te in Herode rege honorem deo non dante percussit; qui te in Ethimo [al. Elimate] mago per apostolum suum Paulum caecitatis caligine perfudit; et per eumdem de Phitonissa verbo imperans exire praecepit.

Discede ergo nunc; discede seductor; tibi enim heremus sedes est; tibi habitatio serpens est: humiliare, prosternere; non est iam differendi tempus: ecce enim dominator dominus proximat, cito ignis ante ipsum ardebit, et inflammabit in circuitu inimicos suos. Si enim hominem fallis, deum non potes irridere.

Ille te eiicit, cuius oculis nihil occultum est.

Ille te expellit, cuius virtuti universa subiecta sunt.

Ille te excludit, qui tibi et angelis tuis aeternam praeparavit gehennam: de cuius ore exiet gladius bis acutus, qui venturus est in spiritu sancto iudicare saeculum per ignem. Amen.«

Aus der abendländischen patristischen Literatur ist für den Ritus des Taufexorzismus sonst wenig zu entnehmen. Nach Optatus von Mileve wurden in der afrikanischen Kirche im Exorzismus die Worte gebraucht: »maledicte exi foras.«[1] Von sonstigen Gebräuchen nennt das Konzil von Karthago (a. 256) die Handauflegung, Augustin sehr häufig die Exsufflation.[2]

[1] De schismate Donatistarum l. 4 c. 6 (ed. K. Ziwsa: CSEL 26, 110): »vos rebaptizando exorcizatis hominem fidelem et dicitis deo habitanti: maledicte exi foras.«

[2] Wir setzen die Stellen im Texte hierher, weil sie zugleich wichtige Belege sind für die Bedeutung des Exorzismus: Contra Iulianum opus



Für Rom wird die Exsufflation bezeugt durch Johannes Diaconus.[1] Für die Salbung beim Taufexorzismus in der abendländischen Kirche kann mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit eine Stelle von Firmicus Maternus (ca. 347) herangezogen werden. De errore profanarum religionum c. 22 (ed. Halm: CSEL

---

imperfectum l. 1 c. 50 (Migne PL 45, 1073): »cur non credis baptizandos parvulos erui de potestate tenebrarum, cum eos propter hoc exsufflet atque exorcizet ecclesia, ut ab eis potestas tenebrarum mittatur foras?« — L. 1 c. 60 (Migne PL 45, 1081): »Non infamantur, cum exsufflantur; sed eruuntur de potestate tenebrarum.« — L. 3 c. 82 (Migne PL 45, 1280): »Unde ergo non exsufflatam, non exorcizatam imaginem suam non admittit ad vitam suam?« — L. 3 c. 182 (Migne PL 45, 1323): »Si ad causam venire voluisses, cur baptizandi et exsufflentur, et exorcismo mundentur infantes, ibi apertissime non solum eruditis, verum etiam idiotis catholicis christianus novus haereticus appareres. . . . Verumtamen parate vos, in facies vestras easdem exsufflationes dignissime excipere, quae in ecclesia Christi et maioribus adhibentur et parvulis. Talibus quippe exsufflationibus exsufflandi estis, qualibus apertissime verum esse ostenditur quod negatis.« — L. 4 c. 77 (Migne PL 45, 1383): »Ab eis quippe, qui renascuntur in Christo, princeps mundi mittitur foras: quod mysteria significant, quando etiam parvuli baptizandi exorcizantur et exsufflantur. . . . Dic, parvulos cum baptizantur, non erui de potestate tenebarum, et cum magna iniuria dei per universam catholicam ecclesiam exorcizari et exsufflari imagines dei: aut dic, eos a diabolo possideri sine ulla obligatione peccati.« — Contra Iulianum l. 1 c. 4 n. 14 (Migne PL 44, 649): »in iniquitate conceptus es, profecto exorcizatus et exsufflatus es, ut a potestate erutus tenebrarum transfereris in regnum Christi.« — L. 3 c. 3 n. 8 (Migne PL 44, 705): »pro magnitudine sapientiae vestrae res mirabiles dicitis: . . . exorcizantur et exsufflantur, sed a potestate diaboli non eruuntur.« — De nuptiis et concupiscentia l. II, 18, 33 (ed. Urba et Zycha: CSEL Vol. 42, 286 s.): »ac si accusat ecclesiam toto orbe diffusam, in qua ubique omnes baptizantur infantuli non ob aliud exsufflantur, nisi ut ab eis princeps mundi mittatur foras, a quo necesse est vasa irae possideantur, cum ex Adam nascuntur.«

[1] Ep. ad Senarium c. 3 (Migne PL 59, 402): »Exsufflatus igitur exorcizatur, ut fugato diabolo, Christo deo nostro paretur introitus; et a potestate erutus tenebrarum transferatur in regnum gloriae caritatis dei: ut qui dudum vas fuerat satanae, fiat nunc domicilium salvatoris. Exsufflatur itaque, quia talia dignus est ignominia desertor antiquus. Exorcizatur autem, id est coniuratur, ut exeat et recedat, illius agnoscens adventum, cuius erectam in paradisi felicitate imaginem prava suasione deiecerat.«

Vol. II, 112) sagt er, der Teufel habe bei den Heiden Imitation der christlichen Mysterien hervorgerufen. Von den heidnischen gibt er hierauf folgende Schilderung: »tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat:

»θαῤῥεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου·
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.«

C. 23 geht er über zur christlichen (Exorzismus-) Salbung: »Aliud est unguentum, quod deus pater unico tradidit filio, quod filius credentibus divina numinis sui maiestate largitur. Christi unguentum immortali compositione conficitur et spiritalibus pigmentorum odoribus temperatur: hoc unguentum a mortalibus laqueis putres hominum artus exuit, ut sepulto primo homine ex eodem statim homine homo alius felicius nascatur.« Hier spricht der Schriftsteller allerdings zunächst von einer geistigen Salbung, welche den Zweck hat, den Menschen durch Loslösung von den sterblichen Banden zum neuen Menschen umzuschaffen; daß aber als Grundlage eine materielle Salbung gemeint sein muß, ergibt sich notwendig durch den Vergleich mit der materiellen Salbung der heidnischen Mysterien; wird letztere als Imitation der christlichen Salbung hingestellt, so muß auch diese eine materielle sein. Nach dem ihr zugeschriebenen Zweck wird sie am besten als die Exorzismussalbung bei der Taufe verstanden.



III. Kapitel.

Der Ritus des Taufexorzismus nach seiner Entstehung untersucht.

§ 1.

Bedeutung und Wirkung des Taufexorzismus nach altchristlicher Anschauung (gewürdigt als Grundlage der folgenden Untersuchung).

Eine persönliche Einwohnung Satans in der Seele, beziehungsweise im Leibe des Ungetauften kennt die heutige kirchliche Auffassung nicht. Dementsprechend wird der Taufexorzismus nicht als wirkliche Teufelsaustreibung angenommen, sondern mit Recht dem Exorzismus ein mehr geläuterter Sinn gegeben; die altchristliche Anschauung von der Bedeutung und Wirkung des Taufexorzismus wird dabei allerdings zumeist falsch gewürdigt und dargestellt. Durch die Äußerungen einiger Gelehrten sei der Stand der Frage gekennzeichnet.[1]

Binterim[2] meint: »Wenn die katholische Kirche bei dem Exorzismus geradezu den Teufel anredet, sagend ‚Exorcizo te, immunde spiritus' oder wie das alte gallikanische und gotische Sakramentarium hat ‚Exorcidio te' etc., so auch ‚Exi, immunde spiritus' etc., so geht sie gewiß nicht von der Ansicht aus, die Mütter gebären junge Teufel, wie E. Dressler (Lehre von der heiligen Taufe als der Weihe zum christlichen Leben. Leipzig 1830. S. 198) sich ausdrückt, sondern sie eignet das Unglück, worin die Kinder empfangen und geboren werden, dem ersten Urheber desselben zu, und personifiziert gleichsam diese Sünde, wie die Hl. Schrift auch nicht selten leblosen Dingen eine lebende Kraft zuschreibt.« Binterim wendet sich dann

[1] Die Unterstreichungen in den folgenden Zitaten sind von mir.

[2] Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christ-katholischen Kirche. VII. Bd. 2. Teil (Mainz 1833). S. 288.



(S. 289) gegen den holländischen Anabaptisten Ant. von Dale, »der als der erste der alten Kirche die alberne Meinung andichtete, alle Neugeborenen seien vom Teufel besessen: dieser müsse daher zuvor ausgetrieben werden.« »Die Exorzismen für sich genommen sind keine Glaubenswahrheiten, aber sie enthalten das Bekenntnis der Glaubenswahrheiten, und ebendeswegen soll man sie hochschätzen; sie sind heilige Überlieferungen und gesetzliche Vorschriften, und ebendeswegen soll man sie im Geiste der heiligen Kirche verrichten und beibehalten.«

Nach einer anderen Richtung sucht Probst[1] dem Ritual des Taufexorzismus Verständnis abzugewinnen: »Wenn auch der Täufling nicht offenkundigen dämonischen Einwirkungen unterliegt, so ist doch der durch die Erbsünde unter der Gewalt des Teufels Stehende für dämonische Einflüsse sehr empfänglich. Der Taufexorzismus ist daher keine bloß symbolische Handlung, sondern er hat eine von der Taufe verschiedene Wirkung. Er weist die äußeren Einflüsse des Teufels zurück, die Taufe aber hebt die inneren Anknüpfungspunkte (Sünde und Schuld) auf. Die Taufe macht aus einem Kinde des Zornes ein Kind Gottes, der Exorzismus entfernt die dämonischen Einflüsse, welche die Wirkungen der Taufe hindern.«

Nach Heinrich[2] ist es klar, »daß die vor der Taufe gebräuchlichen Exorzismen und Exsufflationen sich auf die allgemeine Herrschaft des Teufels über die gefallenen Menschen beziehen und mit eigentlicher Besessenheit nichts zu tun haben«.

Scheeben[3]: »In gewissem Sinne läßt sich die Unterwerfung des Sünders unter die Gewalt des Teufels auch als eine Besitznahme seiner Person von seiten des Teufels resp. als eine Einwohnung des Teufels in ihm bezeichnen. In der Tat lautet der Exorzismus über die Täuflinge ähnlich wie über die Besessenen (ut exeas et recedas ab eo) und stellt auch die Besitznahme durch den bösen Geist der des einwohnenden Hl. Geistes gegenüber. Indes ist hier an keine substantielle Einwohnung des Teufels auch nur im Leibe — geschweige

[1] Artikel: »Exorzismus« in Wetzer u. Welte, Kirchenlex. IV², 1144.

[2] Dogmatische Theologie. V. Bd. (Mainz 1884). S. 810.

[3] Handbuch der katholischen Dogmatik. II. Bd. 2. Abt. (1880.) S. 674.

in der Seele, die absolut unmöglich — zu denken, sondern nur an ein Verhältnis der Abhängigkeit und Einwirkung, wie es auch unter Menschen stattfinden kann, höchstens verbunden mit der dauernden engsten Beiwohnung eines bösen Geistes. Die der Einwohnung des Hl. Geistes analogen Ausdrücke werden nur darum angewandt, weil hier das Verhältnis zum Teufel an die Stelle des Verhältnisses zum Hl. Geiste tritt und das erstere dem letzteren in der Absicht des Teufels und teilweise auch in seiner Wirkungsweise analog ist.«

N. Gihr[1]: »Die Kirche hält den Täufling keineswegs für einen Besessenen (*ἐνεργούμενος* = correptus a daemone), obschon die Worte des liturgischen Formulars ähnlich lauten wie die Exorzismen, welche über wahrhaft Besessene gesprochen werden. So befiehlt sie im Namen ihres göttlichen Herrn und Meisters dem ‚unreinen Geist‘, dem ‚vermaledeiten Teufel‘, dem ‚verdammten und zu verdammenden‘ Satan, von den Täuflingen auszufahren (exire), zu weichen (recedere, discedere) und zu fliehen (fugere). Derartige Ausdrücke setzen hier keine eigentliche Besitznahme durch den Satan und keine substantielle Einwohnung des Teufels voraus, sondern werden gebraucht, obschon zwischen dem Täufling und Teufel nur ein äußeres Verhältnis der Abhängigkeit obwaltet. Die Anwendung solcher Ausdrücke läßt sich wohl auch daraus erklären, daß hier das Verhältnis des bösen Geistes zum Täufling der persönlichen Einwohnung des Hl. Geistes und der Besitznahme des Getauften durch den Hl. Geist entgegengestellt bezw. durch dieselbe aufgehoben werden soll. ‚Weiche (exi) vom Täufling, unreiner Geist, und mache Platz dem Hl. Geiste, dem Tröster.‘«

Ign. Jeiler O. Fr. M.[2]: »Nur häretische Hartnäckigkeit hat diese kirchliche Lehre, um sie bekämpfen zu können, dahin verzerrt, als wenn alle nichtgetauften Kinder als Besessene geboren würden.«

Verschiedenartig sind diese Versuche, im Taufexorzismus einen annehmbaren, der modernen Anschauung entsprechenden

[1] Die heiligen Sakramente der katholischen Kirche. I. Bd. (Freiburg i. B. 1897.) S. 293.

[2] Wetzer u. Welte, Kirchenlexikon II², 515.

Sinn zu finden: allein der Auffassung in der patristischen Literatur sowie dem genauen Wortlaute des Rituals werden sie nicht gerecht: darüber helfen auch nicht Kraftausdrücke wie »alberne Meinung«, »häretische Hartnäckigkeit« usw. hinweg. Der Taufexorzismus entstammt mit den Grundzügen seines Textes dem christlichen Altertum und will demnach aus jener Kulturperiode heraus erklärt sein. Eine geschichtliche Untersuchung über diesen Gegenstand darf nur die Texte reden lassen, wenn eine Erklärung ermöglicht werden soll. Ein Versuch, jetzt herrschende Anschauungen über den Taufexorzismus um jeden Preis im christlichen Altertum finden zu wollen,[1] muß von vornherein abgewiesen werden.

Die bereits oben angeführten Texte beweisen für sich schon, daß das christliche Altertum eine ganz andere Bedeutung mit dem Taufexorzismus verband als die Dogmatiker der heutigen Zeit. Nur ein Exorzismusritual hat den Gedanken einer wirklichen Dämonenaustreibung gemildert und abgeschwächt: das Ritual der ägyptischen Kirche im sechsten Jahrhundert (Text s. o. S. 55 f.). Hier tritt die Einwohnung des »unreinen Geistes« in den Seelen (bezw. im Leibe) der Katechumenen zurück, und wird mehr die Abwehr der arma satanica und operationes adversarii als Zweck gekennzeichnet. Woher diese Erscheinung? Das Formular ist, wie auch A. Baumstark annehmen möchte, vom syrischen Ritus beeinflußt. Nun aber hat gerade unter den syrischen Nestorianern des sechsten Jahrhunderts der Pelagianismus stark an Boden gewonnen, wie die Synode des Katholikos Mar Sabrīšō' (Mai 596) beweist.[2] Die Annahme von der Gewalt und Herrschaft des Teufels über die ungetauften Kinder schwand immer mehr, bis man schließlich zur Leugnung der Erbsünde schritt, und Jšō'yahb III. (652—61) den Exorzismus aus dem nestorianischen Taufritual ausschied.[3]

[1] Charakteristisch hierfür ist: D. Leistle, »Die Besessenheit mit besonderer Berücksichtigung der Lehre der hl. Väter.« Programm der kgl. Studienanstalten zu Dillingen für 1886/87. Dillingen. S. 3—6.

[2] Die Texte siehe bei O. Braun, Das Buch der Synhados. Stuttgart und Wien 1900. S. 283. 285.

[3] Diettrich, Die nestorianische Taufliturgie ins Deutsche übersetzt und unter Verwertung der neuesten handschriftlichen Funde historisch-kritisch erforscht. Gießen 1903. S. XIV und XVI. — Auch Johannes Montacun

Um keinen Zweifel darüber übrigzulassen, was man im christlichen Altertum dem Taufexorzismus als Wirkung zuschrieb, seien außer den oben S. 50 ff. angeführten Ritualien noch einige charakteristische Stellen aus der patristischen Literatur herangezogen. Cyrill von Jerusalem bietet die Bedeutung des Taufexorzismus in seiner Vorbereitungskatechese: »Empfange mit Eifer die Exorzismen: du magst angeblasen oder beschworen werden, es wird dir dies zum Heile dienen. Nimm an, es sei rohes und verunreinigtes Gold da, mit verschiedenen Stoffen wie Erz, Zinn, Eisen und Blei untermischt; wir suchen das Gold allein zu erhalten. Ohne Feuer kann (aber) Gold nicht von fremdartigen Bestandteilen gereinigt werden. Ebenso kann auch die Seele ohne Exorzismen nicht gereinigt werden. Sie sind göttlich, aus den göttlichen Schriften gesammelt. Das Gesicht wurde dir verhüllt, damit deine Gedanken in Zukunft gesammelt seien, damit dein umherschweifender Blick nicht auch das Herz ausschweifend mache. Während dir aber die Augen verhüllt sind, hindert doch die Ohren nichts, die Heilslehre zu vernehmen. Gleichwie die in Goldarbeit Erfahrenen mittelst feiner Instrumente die Luft in das Feuer blasen und so das im Schmelztiegel verborgene Gold aufblasen (= zum Schmelzen bringen und separieren), indem sie das Feuer darunter anfachen und auf diese Weise das Gesuchte erhalten: ebenso entweicht auch, während die Beschwörer durch den göttlichen Geist Furcht einjagen und die Seele wie in einem Schmelztiegel anfachen, der feindliche Dämon, und es bleibt zurück das Heil und die Hoffnung des ewigen Lebens, und so endlich ist die Seele von ihren Sünden gereinigt und besitzt die Heilsgnade.«[1] Vor dem Exorzismus »hausten« nach Cyrill »in den Gliedern der Katechumenen die feindlichen Mächte«,[2] der

hat den armenischen Taufexorzismus geschwächt durch Hinweglassung der Insufflation und Umwandlung der Beschwörungsformeln in eine Fürbitte. Vgl. Denzinger, Ritus I, 30 ff.

[1] Procatechesis c. 9 (ed. Reischl. Monaci 1848) Vol. I p. 12: *»οὕτω τῶν ἐπορκιζόντων, διὰ πνεύματος θείου ἐμβαλλόντων τὸν φόβον, καὶ ὥσπερ ἐν χώνῃ, τῷ σώματι, τὴν ψυχὴν ἀναζωπυρούντων. φεύγει μὲν ὁ ἐχθρὸς δαίμων, παραμένει δὲ ἡ σωτηρία . . .«*

[2] Catech. mystagog. II c. 2 (ed. Rupp. Monaci 1860) Vol. II p. 356: *»ἀποδυθέντες γυμνοὶ ἦτε . . . ἐπειδὴ γὰρ τοῖς μέλεσι τοῖς ὑμετέροις*

Exorzismus treibt sie aus, und die Salbung mit exorzisiertem Öl tilgt die letzten Spuren der dämonischen Einwohnung.[1] Die leibliche Besessenheit wird zur Zeit Cyrills in gleicher Weise wie die ethische Besessenheit mit Gebetsworten und durch das Anblasen von seiten der Exorzisten geheilt.[2] Sollte da in der Anschauung Cyrills in beiden Fällen eine völlige Verschiedenheit der Interpretation anzunehmen sein? Das ist nicht glaublich. Wie sich Cyrill bei leiblicher Besessenheit den Teufel im Körper des Kranken wohnend und wirkend denkt, so in ähnlicher Weise bei der ethischen Besessenheit. Die Stelle Catech. mystagog. II, 2: »*τοῖς μέλεσιν τοῖς ὑμετέροις ἐνεφώλευον ἀντικείμεναι δυνάμεις*« läßt sich einmal nicht anders erklären. Das wirkliche Einwohnen des Teufels in den Ungetauften ist für Cyrill Tatsache, über das »Wie« dieser Einwohnung macht er sich keine Gedanken.

Gregor von Nazianz hat bezüglich des Zustandes der ungetauften Erwachsenen die gleiche Vorstellung wie Cyrill von Jerusalem. Ihm gilt jede schwer sündigende Seele als vom bösen Geiste bewohnt oder besessen, insbesondere die Seele des Ungetauften, wie aus folgendem zur Genüge erhellt: »Es ist von dir ausgefahren der unreine und materielle Geist, ausgetrieben durch die Taufe. Er kann die Austreibung nicht ertragen; er vermag es nicht über sich zu bringen, ohne Haus und Herd zu sein. Er geht durch wasserlose Gegenden, die nicht befruchtet sind von göttlichem Tau; dort will er weilen; er irrt umher und sucht nach Ruhe und findet sie nicht; er trifft getaufte Seelen, deren Sünde durch das Taufbad hinweggenommen worden; er scheuet das Wasser; er erstickt in der Reinigung wie die Legion (sc. der bösen Geister, Mark. 9, 5 ff.). Er kehrt

---

ἐνεφώλευον [= hielten sich versteckt] *αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις, οὐκέτι φορεῖν ὑμῖν ἔξεστι τὸν παλαιὸν ἐκεῖνον χιτῶνα.*«

[1] Catech. mystagog. II, 3 (ed. Rupp II, 358): »*ὥσπερ γὰρ τὰ ἐμφυσήματα τῶν ἁγίων καὶ ἡ τοῦ ὀνόματος τοῦ θεοῦ ἐπίκλησις ὥσπερ σφοδροτάτη φλὸξ καίει καὶ ἐκδιώκει δαίμονας, οὕτω καὶ τὸ ἐπορκιστὸν τοῦτο ἔλαιον ἐπικλήσει θεοῦ καὶ εὐχῇ δύναμιν τηλικαύτην λαμβάνει, ὥστε οὐ μόνον καῖον τὰ ἴχνη τῶν ἁμαρτημάτων ἀποκαθαίρειν, ἀλλὰ καὶ πάσας ἀοράτους τοῦ πονηροῦ ἐκδιώκειν τὰς δυνάμεις.*«

[2] Catech. 16, 19 (ed. Rupp II, 230).

zurück zu dem Hause, das er verlassen. Unverschämt ist er und streitsüchtig, er beginnt aufs neue den Angriff, aufs neue die Versuchung. Wenn er nun findet, daß Christus sich niedergelassen und den Platz eingenommen hat, den er geräumt, so sieht er sich abgewiesen aufs neue, er geht unverrichteter Dinge fort und ist unglücklich ob seines Umherirrens. Findet er aber gefegt und geschmückt den Platz in dir, leer und ohne Werke, in gleicher Weise zur Aufnahme dessen bereit, der zuerst Besitz nimmt, sei es dieser oder jener, so eilt er hinein, läßt sich nieder darin mit größerem Pomp, und die letzten Dinge werden ärger als die ersten in dem Grade, als damals Hoffnung war auf Besserung und Beharrlichkeit; nun aber liegt die Bosheit offen am Tage und zieht durch die Flucht des Guten das Böse herzu; und so wird dem Inwohner sicherer der Besitz.«[1]

Aus dem Kreise der abendländischen Väter vertritt Optatus von Mileve die Anschauung, daß kein Mensch ins Dasein tritt ohne unreinen Geist; dieser muß erst vor der Taufe vom Menschen ausgeschlossen werden.[2]

Diese Auffassung ist im vierten und fünften Jahrhundert Gemeingut der Väter. Auch Augustin konnte sich ihr nicht entziehen. De symbolo ad Catechumenos I, 1 schreibt er: »Wir sind erschaffen worden, um über die übrigen Geschöpfe zu herrschen, aber durch die Sünde sind wir im ersten Menschen gefallen und insgesamt zur Erbschaft des Todes herabgekommen. Wir wurden niedrige Sterbliche von Furcht und Irrtum erfüllt, und zwar zur Strafe der Sünde; denn mit dieser Schuld und Strafe wird jeder geboren. Daher wird, wie ihr heute mit eigenen Augen sahet und sonst schon wußtet, auch an den Kindern das Ausblasen und Beschwören vorgenommen, um die feindliche Macht des Teufels zu vertreiben, welche den Menschen täuschte, um die Menschen in Besitz zu nehmen. Daher wird nicht das Geschöpf Gottes in den Kindern beschworen

[1] Oratio 40, In sanctum baptisma c. 35 (Migne PG 36, 409): »Ἐξῆλθεν ἀπὸ σοῦ τὸ ἀκάθαρτον καὶ ὑλικὸν πνεῦμα, διωχθὲν τῷ βαπτίσματι« κ. τ. λ.

[2] De schismate Donatistarum l. 4 c. 6 (ed. K. Ziwsa: CSEL 26, 110): »Nam neminem fugit, quod omnis homo qui nascitur, quamvis de parentibus christianis nascatur, sine spiritu immundo esse non possit, quem necesse sit ante salutare lavacrum ab homine excludi et separari.«

und ausgeblasen, sondern jener, unter dem alle mit der Sünde Geborenen stehen; denn er ist der Fürst der Sünde.«[1] Sich auf diese Stelle beziehend sagt Ad. Weiß[2]: »Die Meinung, daß der Taufexorzismus vom Exorzismus der Besessenen seinen Ausgang genommen habe (Höfling I, 377 f.), oder als ob man jedes Kind und jeden Ungetauften als ‚vom Teufel besessen' gedacht habe (Krafft 107 ff.; Wiedenfeld § 5 II, 146), wird von Augustin (De symb. I, 1, 2) entschieden verworfen. Lediglich um der Erbsünde willen, sagt er, und sagen gleich ihm die übrigen Väter (Optat. IV, 6; Gaudent. V, 1), sei er eingeführt worden.« — Dagegen ist zu bemerken: Augustin sagt durchaus nicht: »lediglich um der Erbsünde willen ist der Taufexorzismus eingeführt worden«, sondern sein Gedankengang ist folgender: Allerorts wird in der Kirche der Taufexorzismus geübt, nicht bloß bei den Erwachsenen, sondern auch bei den Kindern. Wird nun nach kirchlicher Praxis auch bei den Kindern der Teufel (= jener, unter dem alle mit der Sünde Geborenen stehen) beschworen und ausgeblasen, so muß notwendig in der Kinderseele etwas sein, auf Grund dessen der Teufel sich die einzelne Menschenseele dienstbar machen konnte. Eine persönliche Sünde kann dieses Etwas nicht sein, da das unmündige Kind einer solchen nicht fähig ist, also bleibt nur eine ererbte Sünde unter diesem Etwas zu denken. Als Belege hierfür dienen die unten angeführten Stellen.[3] Von einer entschiedenen Ablehnung der

---

[1] Migne PL 40, 628: ». . . et parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quae decepit hominem, ut possideret homines.«

[2] In Kraus, Realenzyklopädie I, 469.

[3] De nuptiis et concupiscentia I, 20, 22 (ed. Urba et Zycha: CSEL 42, 235. 236): »In veritate itaque, non in falsitate potestas diabolica exorcizatur in parvulis, eique renuntiant, quia per sua non possunt, per corda et ora gestantium, ut eruti a potestate tenebrarum in regnum sui domini transferantur. Quid ergo in eis est, per quod in potestate diaboli teneantur, donec eruantur inde per sacramentum baptismatis Christi? Quid est nisi peccatum? Non enim aliud invenit diabolus, unde posset humanam suo iuri mancipare naturam, quam bonam bonus auctor instituit. Nullum autem peccatum parvuli in sua vita proprium commiserunt. Remanet igitur originale peccatum, per quod sub diaboli potestate captivi sunt, nisi inde lavacro regenerationis et Christi sanguine redimantur et transeant in regnum redemptoris sui fru-

ethischen Besessenheit, welche aber zugleich wirkliche Besessenheit ist, kann bei Augustin demnach nicht die Rede sein. Was Augustin dachte, das sagt uns Ps.-Augustin, dessen Äußerungen ein wertvolles Stück afrikanischer Theologie bieten. De symb. II, 1 heißt es: »Was ist mit euch gegen die bisherige Gewohnheit in dieser Nacht geschehen, daß ihr einzeln aus geheimen Orten vor die ganze Gemeinde geführt wurdet, und daß dort mit euch, während ihr den früher zu euerem Verderben aufgerichteten Nacken beugtet und mit bloßen Füßen auf euerem Bußgewande standet, die Prüfung vorgenommen und der stolze Teufel durch Anrufung des demütigen und doch erhabenen Christus aus euch vertrieben wurde (ex vobis estirparetur diabolus superbus)? Ihr alle waret daher demütig unter Psalmengesang und Aussprechen der Worte: ‚Prüfe mich Gott und durchschaue mein Herz.' Er hat geprüft und erforscht die Herzen seiner Knechte, er hat sie mit seiner Furcht berührt,

---

strata potestate captivatoris sui et data potestate, qua fiant ex filiis huius saeculi filii dei.« — Ib. II, 29, 50 (l. c. p. 306): »neque enim ex quo esse coepit Manichaei pestilentiosa doctrina, ex illo coeperunt in ecclesia dei parvuli baptizandi exorcizari et exsufflari, ut ipsis mysteriis ostenderetur non eos in regnum Christi nisi erutos a tenebrarum potestate transferri ... (p. 307) puto, quod ista omnia et cetera huiusmodi, quae indicant omnem hominem sub peccato et maledicto nasci, non leguntur in tenebris Manichaeorum, sed in luce catholicorum.« — De gratia Christi et de peccato originali. L. II, 40, 45 (CSEL 42, 202 s.): »Tenet ergo diabolus, liberat Christus; tenet deceptor Evae, liberat filius Mariae; . . . sanctae ecclesiae sacramenta satis indicant, parvulos a partu etiam recentissimos per gratiam Christi de diaboli servitio liberari. Excepto enim quod in peccatorum remissionem non fallaci, sed fideli mysterio baptizantur, etiam prius exorcizatur in eis et exsufflatur potestas contraria, cui etiam verbis eorum a quibus portantur se renuntiare respondent. Quibus omnibus rerum occultarum sacratis et evidentibus signis a captivatore pessimo ad optimum redemptorem transire monstrantur, qui pro nobis infirmitate suscepta alligavit fortem, ut vasa eius eriperet, quia infirmum dei non solum est hominibus verum et angelis fortius.« — Ep. 194 (ad Sixtum) n. 46 (Migne PL 33, 890): »Verumtamen secundum istam suam calliditatem non inveniunt quid ad hoc respondeant, quod exorcizantur et exsufflantur infantes: hoc enim procul dubio fallaciter fit, si diabolus eis non dominatur; si autem dominatur, et ideo non fallaciter exorcizantur et exsufflantur, per quid dominatur, nisi per peccatum, princeps utique peccatorum?«



er hat den Teufel durch seine Macht in die Flucht geschlagen und seine Familie von dessen Herrschaft befreit . . . wenn aber unsere Hilfe im Namen des Herrn ist, so laßt uns dem Teufel, seiner Pracht und seinen Engeln widersagen. Das habt auch ihr gehört, und das habt auch ihr gelobt, daß ihr widersaget dem Teufel, seiner Pracht und seinen Engeln.«[1] De symb. IV, 1: »Alle Geheimnisse, welche an euch durch den Dienst der Knechte Gottes durch Beschwörungen, Gebete, geistige Lieder, Anblasungen, Bußkleid, Beugung des Nackens und Blöße der Füße vollzogen wurden und werden, und selbst der Schrecken, der mit aller Sicherheit zu erstreben ist, all dies sind, wie gesagt, Speisen, welche euch im Mutterschoße erquicken, damit euch die Kirche nach eurer Wiedergeburt durch die Taufe als fröhliche Kinder Christus darreiche. . . . Euer Herz ist bereit, weil der Feind aus demselben vertrieben ist. Euer Haus ist gereinigt, es bleibe nicht leer, damit nicht der Ausreißer es unbesetzt finde und sieben andere Geister mit sich nehme, die schlimmer sind als er, und die letzten Dinge jenes Menschen nach dem Ausspruche des Evangeliums schlimmer werden als die ersten. Sofort nach der Vertreibung des schlimmsten Eindringlings führe man den besten Besitzer ein! Wer ist der Eindringling? Der Teufel.«[2]

Demnach ergibt sich als unwidersprechliches Resultat: Man dachte sich im christlichen Altertum das Verhältnis der Ungetauften zum Satan in der gleichen Weise wie das Verhältnis des Getauften zum Hl. Geiste. Ebenso wie man von einem wirklichen Einwohnen des Hl. Geistes in der Seele des Gläubigen überzeugt war, ebenso glaubte man an eine tatsächliche Einwohnung des bösen Geistes im Ungetauften. Da nun der Taufexorzismus die Aufgabe hatte, den Teufel auszutreiben, so war er ein wirklicher Exorzismus. Es ist nunmehr sehr leicht begreiflich, wie der Taufexorzismus seine Zeremonien und Exorzismusgebete vollständig vom Exorzismus der leiblich Besessenen entlehnen konnte, wie die folgende Untersuchung beweisen wird.

[1] Migne PL 40, 637 (dort zitiert als sermo [a] ad Catech.).

[2] Migne PL 40, 660 s.



§ 2.

Exorzismusgebet, Handauflegung und Exorzismusschrecken.

1. Nach dem Gelasianischen Sakramentar spricht der Priester beim Exorzismus die Worte: »Es ist dir wohlbekannt, Satanas, daß dir Strafen drohen, daß dir Qualen bevorstehen, daß für dich kommen wird der Tag des Gerichtes, der Tag der Strafe, der Tag, welcher erscheinen wird wie ein glühender Ofen, der Tag, an welchem dir und deinen Engeln der Untergang beschieden ist.«[1] Dieser Text hat sich bis heute im römischen Ritual der Erwachsenentaufe erhalten. Er ist nur verständlich auf Grund der bereits im zweiten und dritten Jahrhundert vorhandenen theologischen Anschauung, daß den Teufel die Höllenstrafe noch erwartet. Zum Belege braucht man sich nur die Ausführungen von Justin, Irenäus und Tertullian zu vergegenwärtigen. Bei Justin ist zu lesen: Vom Teufel »hat Christus vorherverkündet, daß er wird ins Feuer verstoßen werden samt seiner Heerschar und den Menschen, die ihm anhangen, und daß sie die endlose Ewigkeit hindurch werden gezüchtigt werden. Die Verzögerung, daß Gott dies noch nicht getan hat, ist um des Menschengeschlechtes willen geschehen; denn er sieht vorher, daß einige durch Bekehrung noch zum Heile gelangen, andere noch gar nicht geboren seien.«[2] Ja in einem verloren gegangenen Werke behauptet Justin sogar, der Teufel habe vor der Ankunft Jesu von seiner Verurteilung zum Höllenfeuer noch gar nichts gewußt. Irenäus berichtet diese Ansicht unter seiner Zustimmung also: »Gut hat Justinus gesagt, vor der Ankunft des Herrn habe der Satan nie gewagt, Gott zu lästern, da er ja seine Verurteilung noch nicht kannte, weil dies in Parabeln und Allegorien verborgen lag. Nach der Ankunft Christi aber, wo er durch die Aussprüche Christi und seiner Apostel deutlich erfuhr, daß das ewige Feuer ihm bereitet sei . . . lästert er.«[3] Irenäus behauptet

---

[1] H. A. Wilson, The Gelasian Sacramentary. Liber sacramentorum Romanae ecclesiae. Oxford 1894. p. 78.

[2] Apol. I, 28 (ed. Otto I², 88).

[3] Adv. haer. V, 26, 2 (ed. Harvey II, 396 f.).



nach dieser Ausführung wie Justin, daß für den Teufel die Höllenstrafe noch nicht begonnen hat, vielmehr erst mit dem Weltgericht ihren Anfang nimmt. Diese Lehrmeinung war im zweiten und dritten Jahrhundert weitverbreitet. Sie begegnet bei Tertullian,[1] Hippolyt,[2] Origenes[3] und Laktantius[4] und bleibt von da an bis ins Mittelalter geläufig.

Dieser Glaube kam von Anfang an in den Exorzismen bei leiblicher Besessenheit zum Ausdruck in der Form von Drohworten. Tertullian berichtet darüber also: »Es behält unsere Macht und Gewalt gegen (die Dämonen) ihren Erfolg bei Nennung des Namens Christi und durch Erinnerung an das, was sie von Gott durch Christus den Richter als bevorstehend (imminentia) zu gewärtigen haben. Indem sie Christum in Gott fürchten und Gott in Christo, sind sie den Dienern Gottes und Christi unterworfen. So weichen sie infolge unseres Berührens und Anhauchens durch Betrachtung und Vergegenwärtigung jenes Feuers (contemplatione et repraesentatione ignis illius) bestürzt gemacht auf unseren Befehl aus den Körpern, ungern zwar und mit Schmerz, und — in euerer Gegenwart — voll Scham.«[5] Eine Vergleichung dieser Exorzismuspraxis aus dem zweiten Jahrhundert mit dem Gebetstexte des Gelasianischen Sakramentars läßt die überraschende Ähnlichkeit zwischen dem Exorzismus der Energumenen und dem Taufexorzismus nicht verkennen. Es ist klar, daß das Gebetsformular des Taufrituals aus dem früheren Exorzismus bei leiblicher Besessenheit entnommen wurde. Dies gilt nicht allein für den römischen Ritus, auch für Spanien läßt sich dies nachweisen.

[1] Apol. c. 27 (Oehler I, 227); Apol. c. 23 (Oehler I, 215) und sonst.

[2] Kapitel gegen Gaius Kap. 7 (ed. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I, 2, 246. 14 f.; 247. 13 ff.).

[3] In Numeros hom. XIII, 7 (Migne PG 12, 674). Vgl. In Num. hom. XXVII, 8 (Migne PG 12, 789). In Exodum hom. VIII, 6 (Migne PG 12, 360).

[4] Divin. inst. lib. III, 29 (ed. Brandt: CSEL 19, 270). — Divin. inst. lib. II, 14 (CSEL 19, 164. 13 ff.).

[5] Apol. c. 23 (ed. Oehler I, 215).



In Spanien waren zur Zeit des Ildefons von Toledo († 667) die Exorzismen für Katechumenen und Energumenen gleich.[1] Der Beweis ergibt sich aus der Gegenüberstellung des westgotischen Exorzismus bei leiblich Besessenen und des Taufexorzismus nach der Beschreibung des Ildefons. Dabei ist zu bedenken, daß Ildefons nur den vom Bischof vorgenommenen Exorzismus am Tauftage selbst berichtet, nicht aber den am Palmsonntage gebräuchlichen (die sog. effetatio).

Exorzismus bei leiblicher Besessenheit.	Taufexorzismus.
Ordo celebrandus super eum qui ab spiritu immundo vexatur:	Oblato infante sacerdoti, ut exorcizetur, insufflat ei ipse cui offertur tribus vicibus in faciem, recitans hunc exorcismum: Exorcizo te, etc. . . .
Inprimis, constituunt virum sive mulierem qui hoc patitur ad partem occidentis, ita ut contra altare faciem teneat. Deinde praeparant se clerici et diacones seu presbiteres in duos choros sicut consuetudo est in effetatione in diem Ramos palmarum.	Et signans eum in fronte imponit ei nomen in hunc exorcismum . . .
Post hec stans diaconus ante chorum, faciem contra predictum egrotum tenens, et manu crucem faciens, recitat ac decantat clara voce hunc exorcismum:	Post hec dicit ei sacerdos exorcismum contra occidentem:
Recordare, Satanas, que tibi maneat pena. Quum videris hominem, quem Deus et Dominus meus ad suam gratiam vocare [dignatus] est, confusus fugias et recedas. Quod si fallaciter gesseris, erit tibi ipse Christus in preparato iudicio. Deo vivo rationem reddes, et vas signatum non designabis: adiuratus in nomine Patris et Filii, et Spiritus sancti, cuius est hoc signum et nomen invictum.	Recordare, Satanas, que tibi maneat pena. Quum videris hominem, quem Deus et Dominus meus ad suam gratiam vocare dignatus est, confusus fugias et recedas. Quod si fallaciter gesseris, erit tibi ipse Christus in preparato iudicio. Deo vivo rationem reddes, et vas signatum non designabis: adiuratus in nomine Patris et Filii, et Spiritus sancti, cuius est hoc signum et nomen invictum.[2]

[1] Vgl. P. de Puniet in Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain 1905. p. 81 s.

[2] Ordo baptismi celebrandus quolibet tempore in Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne (ed. M. Férotin. Paris 1904. p. 24 s.).



Exorzismus bei leiblicher Besessenheit.	Taufexorzismus.
Respondunt [sic!] in choro hanc antiphonam:	
Resistite diabolo et fugiet a vobis. Adpropinquate Deo et adpropinquabit vobis. Deinde dicit diaconus: Recordare, Satanas. Respondunt in choro: Risistite diabolo.	Exorcizandi virtus illius rei significatio fuit, quod lunaticum increpavit Iesus: Exiit ab illo daemonium. Ad instar huius increpationis dominicae increpat etiam
Deinde egreditur episcopus, aut sacerdos senior qui interfuerit, de intra altare et stat ante chorum ubi antea diaconus stetit, exorcismum recitando hec tria capitula, faciens crucem contra occidentem ad iam dictum hominem egrotantem:	episcopus voce propria, sicut increpavit Dominus voce sua. Et hanc ipsam increpationem quam dicit episcopus, non ex humana coniectura, sed ex proprietate auctoritatis divinae propheticis verbis aggreditur dicens:
I. Increpet Dominus in te, Satan: et increpet Dominus in te, qui elegit Iherusalem.	Increpet Dominus in te, Satan, et increpet in te qui elegit Ierusalem.
II. Tibi dicitur, Satanas: Vade retro.	Dehinc secundo imperans dicit: Tibi dicitur, Satanas, Vade retro.
III. Vicit Leo de tribu Iuda, radix David.	Ac deinde in tuba victoriae tertio proclamat: Vicit leo ex tribu Iuda, radix David.
Sic tamen quando hoc episcopus dicit, aut alius sacerdos qui interfuerit, manu crucem facit contra occidentem: et paululum inter capitulum pausetur. Statim tamen cum ille explicuerit, diaconus cum clericis imponit recitando hos exorcismos:	Ita deinde hic exorcismus a ministris inchoatur:
Deprehense sunt insidie tue, maledicte damnate zabule etc.[1]	Deprehensae sunt insidiae tuae. Sicque eadem increpatio exorcistarum pronuntiatione completur, donec omnes catechumeni sub exorcismis agantur.[2]

[1] Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du V[e] au XI[e] siècle: ed. Marius Férotin. Paris 1904. p. 73 s. (Monumenta ecclesiae liturgica ed. Cabrol et H. Leclerq. Vol. V.).

[2] Ildefons von Toledo, De cognitione baptismi c. 25 (Migne PL 96, 121 s.)

Das christliche Altertum machte in der Behandlung von leiblich und ethisch Besessenen keinen Unterschied, weil in beiden Fällen eine wirkliche Besessenheit vorhanden gedacht wurde. Hiernach ist es erklärlich, wie das oben S. 59 f. erwähnte Exorzismusgebet im Taufritual der mailändischen Kirche wörtlich im römischen Exorzismus der leiblich Besessenen wiederkehren kann.

Den vollgültigen Beweis, daß der Taufexorzismus vom Exorzismus bei leiblich Besessenen herübergenommen ist, gibt ein Vergleich der Exorzismusformulare bei Martène, De antiquis ecclesiae ritibus. Bd. II. (Venetiis 1783) p. 346 s. — Schon die Tatsache, daß das römische Taufritual beim Exorzismus die Worte hat: »Exi ab eo immunde spiritus« hätte auf dieses Abhängigkeitsverhältnis aufmerksam machen können; sind es doch die gleichen Worte, die Jesus bei Heilung leiblicher Besessenheit braucht. Mark. 5, 8: »Exi spiritus immunde, ab homine.« Sehr deutlich hat auch der Taufexorzismus der Maroniten[1] die Kennzeichen seiner Abhängigkeit vom Exorzismus der Dämonischen bewahrt. Einzelne Partien finden sich wörtlich bereits in einem synkretistischen Exorzismus (vielleicht des ersten christlichen Jahrhunderts).[2]

2. Während der Exorzismusgebete legte der Priester die Hand auf das Haupt der Täuflinge. Dieser Ritus der Handauflegung wird bereits von dem ältesten Zeugen des Taufexorzismus berichtet: in dem Votum des Vincentius von Thibari auf dem Konzil von Karthago (a. 256).[3] Vgl. die Ägyptische Kirchenordnung[4] und Chrysologus.[5] Die Handauflegung war

[1] Denzinger, Ritus Orientalium. Tom. I. (Wirceburgi 1863.) p. 377 ss.

[2] Bei C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London. (Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Bd. 36. Wien 1888. S. 120 ff. Zeile 3007—3085). Vgl. auch A. Dieterich, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Leipzig 1891. S. 138 ff.

[3] Inter Cypriani opera (ed. Hartel: CSEL III, 1, 450): »Ergo primo per manus impositionem in exorcismo, secundo per baptismi regenerationem . . .«

[4] Bei Funk, Didascalia II, 108: »Inde ex eo tempore, quo separentur, cotidie manus eis imponatur, dum exorcizantur.«

[5] Sermo 52 (Migne PL 52, 346 s.): »Hinc est quod veniens ex gentibus impositione manus et exorcismis ante a daemone purgatur, et



das von Jesus bei seinen Krankenheilungen zur Anwendung gebrachte Mittel. (Matth. 9, 18; Mark. 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23; Luk. 4, 40; 13, 13.) Handauflegung war die das Segensgebet begleitende, auch von Christus geübte Zeremonie (Mark. 10, 16; Matth. 19, 13. 15). Es ist selbstverständlich, daß die Jünger in dieser Sitte dem Meister folgten. Ananias gab Paulus unter Handauflegung das Augenlicht wieder (Apg. 19, 12. 17), unter Handauflegung und Gebet heilt Paulus auf Malta den fieberkranken Vater des Publius (Apg. 28, 8). Die spätere Zeit hielt an dem von Christus und den Aposteln geübten Brauche fest und nahm ihn in gleicher Weise in den Exorzismus von Energumenen[1] und Katechumenen auf als eine das Beschwörungsgebet begleitende Zeremonie.

3. Das Exorzismusgebet war ein Drohwort an den im Katechumenen hausenden Teufel und wurde als Drohwort in einem so energischen, barschen Tone gesprochen, daß der Täufling mit Schrecken erfüllt wurde. Diese Art des Exorzismus war nicht etwa eine Ausnahme, sondern die Regel. So erwähnt Cyrill von Jerusalem bei Besprechung des Taufexorzismus, »daß die Beschwörer durch den göttlichen Geist

---

apertionem aurium percipit, ut fidei capere possit auditum, ut possit ad salutem prosequente domino pervenire.« — Sermo 105 (Migne PL 52, 494) zu Luk. 13: »Vocavit, inquit, ad se illam, et imposuit illi manus. Sic curare semper ecclesiam satis novit, qui fieri christianus meruit, et quotidie fieri conspicit christianos. Namque ut incurvus peccatis erigatur gentilis ad coelum, prius a gentili per impositionem manuum nequam spiritus effugatur. Nam qui solo verbo fugarat daemones, et infirmitates omnes sola sanaverat iussione, quare super hanc mulierem suas imponit manus? Quare circa istam curandi ordinem novat, nisi quia iam tunc in una sanat omnes; immo, quia non ante suscipit ecclesiam, nisi eam per impositionem manuum suarum purget a diabolo, et faciat christianam; et amplius faciendorum christianorum curam praesentis curae formet et instituat sacramento.«

[1] Tertullian Apol. c. 23 (ed. Oehler I, 215): »Ita de contactu deque afflatu nostro . . . excedunt inviti (sc. daemones).« — Zur Bedeutung von contactu vgl. Luk. 18, 15 »ut eos tangeret« mit Matth. 19, 13 »ut manus eis imponeret«. — Ambrosius ep. 22 n. 2 (Migne PL 16, 1020); ep. 22 n. 21 s. (Migne PL 16, 1025 s.): »Audivimus hodie dicentes eos, quibus manus imponebatur. . . . Confitetur hoc diabolus. . . . Audivi multa componi, hoc nemo umquam fingere potuit, ut daemonem se esse simularet. Quid illud, quod ita exagitari eos videmus, quibus manus imponitur?«



Furcht einjagen und die Seele wie in einem Schmelztiegel anfachen«,[1] und Ps.-Augustin spricht von »einem Schrecken, der mit aller Sicherheit zu erstreben ist«.[2] Dieser Brauch, mit anfahrenden Worten Furcht einzujagen, entstammt dem Exorzismus bei leiblicher Besessenheit. Jesus vollzog seine Dämonenaustreibungen durch ein *ἐπιτιμᾶν* (Matth. 17, 15). Increpare übersetzt die Vulgata[3] und versteht damit ein Schelten und Drohen. Die Praxis blieb auch fernerhin bestehen. Cyprian gedenkt ihrer also: »Es wird uns die Gabe verliehen ... die unreinen und umherschwärmenden Geister, die in die Menschen fahren, um von ihnen Besitz zu nehmen, durch anfahrendes Drohen (minis increpantibus) zum Bekenntnis zu zwingen, ihnen mit harten Streichen zuzusetzen, daß sie ausfahren, sie trotz ihres Sträubens auf die Folter zu spannen, daß sie heulen und ächzen über die Zunahme und Vergrößerung ihrer Pein, sie mit Geißeln zu peitschen und mit Feuer zu brennen. Dies wird ihnen angetan, wenn man es auch nicht sieht, die Schläge sind verborgen, die Pein aber ist offenbar.«[4] Bei den Exorzismen mögen manchmal fremdsprachige Worte zur Verwendung gekommen sein, da man der Ansicht huldigte, gewisse Exorzismen hätten ihre Kraft nur in einer bestimmten Sprache und würden unwirksam, sobald man sie in eine andere Sprache übersetze.[5] Daß diese unverständlichen Worte in drohendem Tone gesprochen einen Schrecken auf die Katechumenen ausübten, ist leicht einzusehen. Schon die pseudoklementinische Schrift De virginitate wendet sich gegen solche Beschwörer, »die schreckliche Worte hervorbringen, mit denen sie den Leuten Furcht einjagen«.[6] Es wird also nicht überall so gewesen sein, wie Origenes meint, daß die christlichen Beschwörungsformeln so einfach seien, daß sie der

[1] Procatech. n. 9 (ed. Reischl I, 12).

[2] De symbolo ad Catech. sermo alius (Migne PL 40, 661): »pavor ipse omni securitate appetendus.«

[3] Vgl. Luk. 4, 35: »Et increpavit illum Iesus«; Mark. 1, 25: »Et comminatus est ei Iesus.«

[4] Ep. ad Donatum c. 5 (ed. Hartel CSEL III, 1, 7).

[5] Origenes *Κατὰ Κέλσου* I, 24. 25 (ed. Koetschau: GCS: Origenes I, 74. 75. 76).

[6] De virginitate I, 12 (ed. Funk PA II², 11).

einfachste Mann aus dem Volke (ἰδιῶται) anwenden könne.[1] Vielmehr haben wir keinen Grund zu bezweifeln, was der heidnische Philosoph Kelsos im zweiten Jahrhundert behauptet, er habe bei einigen Priestern der Christen barbarische Bücher gesehen mit sonderbaren Dämonennamen.[2] Ungewohnte Ausdrücke[3] und Scheltworte[4] waren auch fernerhin bei Exorzismen in Übung, freilich nicht, ohne daß besonnenere Männer dagegen Stellung nahmen.

§ 3.

Tauffasten und Exorzismusspeise.

Es wurde oben S. 48 darauf hingewiesen, daß zur Vorbereitung auf die Taufe ein Fasten verlangt wurde, und daß dieses Fasten exorzistischen Charakter trug. Sinn und Bedeutung sowie Entstehung des Tauffastens ist nunmehr aufzuzeigen.

Als Taufvorbereitung wurde ein Fasten bereits im ersten Jahrhundert verlangt. In der Didache wird die Verordnung gegeben, daß der Täufling ein oder zwei Tage vor der Taufe faste.[5] P. Drews meint zu dieser Bestimmung: »Wir können nicht mehr mit Sicherheit sagen, durch welchen Gedanken dieses Fasten bedingt war. War es der Ausdruck der Bußstimmung? oder hoffte man durch den Zustand der Nüchternheit für den Empfang des Geistes besser disponiert zu werden?«[6] Meines Erachtens sollte das Tauffasten in der ältesten Zeit beides

---

[1] *Κατὰ Κέλσου* VII, 4 (ed. Koetschau: GCS: Origenes II, 156).

[2] *Κατὰ Κέλσου* VI, 40 (ed. Koetschau: GCS: Origenes II, 109).

[3] Ildefons von Toledo, Liber de cognitione baptismi c. 24 (Migne PL 96, 121).

[4] Sulpicius Severus Dial. II c. 6 (ed. Halm: CSEL 1, 204).

[5] Didache c. 7, 4 (ed. Funk PA I², 18). — Auch nach der alten lateinischen Übersetzung des Martyrium Pauli apostoli c. 19 (ed. Lipsius p. 44) scheint das Fasten vor der Taufe einen Tag gewährt zu haben: »sicque ieiunio usque ad vesperam percurrente baptizati sunt in nomine Domini nostri Iesu Christi.« — In den Klem. Recognitionen heißt es III, 67 (Migne PG 1, 1311): »Ieiuniis frequentibus operam impendat ac semetipsum in omnibus probet, ut tribus his mensibus consummatis in die festo possit baptizari.«

[6] Bei E. Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1904. S. 268.



sein: Zeichen der demütigen Bußgesinnung und Vorbereitung auf den Geistesempfang. Als Sühnmittel war das Fasten im Judentum stets in Übung. Sir. 34, 31: »So ist ein Mensch, welcher fastet seiner Sünden wegen und dieselben wieder begeht; was nützt ihm seine Demütigung? Wer wird sein Gebet erhören?« — Im 3. Salomonischen Psalm V. 8 heißt es von dem Gerechten: »Irrtumssünden sühnt er mit Fasten und kasteit sich gründlich.«[1] Und in den Testamenten der 12 Patriarchen wird die Buße vor dem Herrn zum Ausdruck gebracht in den Worten: »Wein und starkes Getränke trank ich nicht, und Fleisch kam nicht in meinen Mund.«[2] — An einer anderen Stelle heißt es: »Und ich tat Buße deshalb und nahm nicht Wein noch Fleisch bis zum Alter und kannte keine Freude.«[3] Diese Auffassung des Fastens ist ins Christentum übergegangen. Auch hier suchte man durch Fasten Sündenvergebung von Gott zu erlangen. So belehren uns Justin,[4] Tertullian[5] und die syrische Didaskalie.[6] Da nun für gewöhnlich sündenbelastete Erwachsene zur Taufe kamen, so lag es nahe, das Fasten als geläufiges Sühnemittel in die Taufvorbereitung aufzunehmen.

Damit ist die Bedeutung des Tauffastens noch nicht erschöpft. Fasten galt in der gesamten damaligen griechisch-römischen Kulturwelt, bei Heiden und Juden als entsprechende Vorbereitung für göttliche Offenbarung. Wer in der Charonhöhle bei Nysa ein Traumorakel zur Erlangung der Gesundheit suchte, mußte mehrere Tage ohne Speise bleiben.[7] Die

[1] Nach der Übersetzung bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. 1900.

[2] Test. XII patr. I, 1 (Migne PG 2, 1040).

[3] Test. XII patr. IV, 15 (Migne PG 2, 1077).

[4] Apol. I, 61 (ed. Otto I³, 164): »Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν ουτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται, εὔχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς.«

[5] De baptismo c. 20 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 217): »Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum, ut exponat baptismum Ioannis.«

[6] II, 16, 2 (ed. Funk I, 60) u. ö.

[7] Strabo XIV, 1, 44 (ed. A. Meineke III, 906 f.): »αγουσι δὲ πολλάκις



Seele sollte durch das Fasten für die Ankunft des Gottes und seiner Offenbarung gereinigt und erleuchtet werden; diese Anschauung begegnet auch bei Philostratos.[1] Die gleiche Bedeutung kam wohl auch jenem Fasten zu, welches nach dem Zeugnis des Klemens von Alexandrien[2] und des Arnobius[3] in den Eleusinischen Mysterien als Vorbereitung für die eigentliche Weihe verlangt wurde. Daß man auch in jüdischen Kreisen das Fasten als Vorbereitung für Offenbarung und Geistesempfang kannte, beweist das 4. Buch Esra mit den Worten: »Wenn du aber noch mehr betest und wie heute weinest und sieben Tage lang fastest, wirst du aufs neue Dinge erfahren, die größer sind als diese.«[4] Danach wäre es eigentlich zu verwundern, wenn dieser Charakter des Fastens im Christentum nicht nachweisbar wäre. Er findet sich jedoch zur Genüge bezeugt. So sagt das muratorische Fragment: »Conieiunate mihi odie triduo et quid cuique fuerit revelatum alterutrum nobis ennarremus eadem nocte . . .«[5] Tertullian führt sogar einen Schriftbeweis dafür, daß das Fasten den Heil. Geist herabrufe, indem er auf Cornelius hinweist, der durch sein Fasten sich die Geistesgabe errungen.[6] Die Doppelwirkung

---

εἰς τὸ ἄντρον καὶ ἱδρύουσι μένοντες καθ' ἡσυχίαν ἐκεῖ καθάπερ ἐν φωλεῷ σιτίων χωρὶς ἐπὶ πλείους ἡμέρας.«

[1] Philostr. Vita Apollonii II, 37 (ed. Kayser I (1870) p. 79, 18 ss.): *»Οὗτος, ὦ βασιλεῦ,« ἔφη, »μαντευόμενος ἐν τῇ Ἀττικῇ νῦν ὀνείρατα ἐπάγει τοῖς χρωμένοις, καὶ λαβόντες οἱ ἱερεῖς τὸν χρησόμενον σίτου τε εἴργουσι μίαν ἡμέραν καὶ οἴνου τρεῖς, ἵνα διαλαμπούσῃ τῇ ψυχῇ τῶν λογίων σπάσῃ.«*

[2] Protrepticus II, 21, 2 (ed. O. Stählin GCS: Clem. Alex. I, 16, 18 ss.). Der Myste sagt: *»Ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.«*

[3] Adversus gentes V, 26 (ed. Reifferscheid: CSEL 4, 198): »Ieiunavi, atque ebibi cyceonem: ex cista sumpsi, et in calathum misi, accepi rursus, in cistulam transtuli.«

[4] IV. Esra 5, 18. Vgl. IV. Esra 6, 31.

[5] Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. II. Bd. 1. Hälfte (Erlangen und Leipzig 1890). S. 5 Zeile 11 ff.

[6] De ieiunio c. 8 (CSEL 20, 284): »Docuit etiam (sc. Christus) adversus diriora daemonia ieiuniis proeliandum. Quid enim mirum, si eadem operatione spiritus iniquus educitur, qua sanctus inducitur. Denique, ut in centurionem Cornelium necdum tinctum dignatio Spiritus sancti cum charismate insuper prophetiae festinasset, ieiunia eius legimus exaudita.«



des Fastens: Sündenerlaß und Vorbereitung auf die Offenbarung des Geistes bringt er in seiner Streitschrift De ieiuniis zum Ausdruck in den Worten: »Iam enim et in ista specie ditati saturatique regnatis, non delicta incursantes, quae ieiuniis elimentur, nec revelationum scientia indigentes, quae xerophagiis extorqueantur.«[1]

Als Ausdruck der Bußgesinnung und Vorbereitung auf den Geistesempfang ist das Fasten vor der Taufe nach urchristlicher Auffassung zu verstehen. Vielleicht ist damit die Bedeutung des Tauffastens für die allerälteste Zeit des Christentums erschöpft. Aber bei der damaligen Anschauung über das Verhältnis von Sünde und Satan mußte das Fasten alsbald irgendwelch exorzistischen Charakter annehmen. Der Ritus, der Sünden tilgt, muß auch Dämonen vertreiben, wenn anders er wirkungskräftig sein sollte. Der Gedanke klingt noch nach bei Cyrill von Jerusalem, der vom Exorzismusöl sagt: »Es empfängt dieses exorzisierte Öl durch die Anrufung Gottes und das Gebet eine solche Kraft, daß es nicht bloß die Spuren der Sünden ausbrennt und hinwegfegt, sondern auch alle unsichtbaren Mächte des bösen Feindes vertreibt.«[2]

Hierdurch wird es verständlich, daß man auch dem Fasten neben seiner Bedeutung als Zeichen der ernsten Bußgesinnung noch exorzistischen Charakter beilegte. Dieser exorzistische Charakter kam schon im Judentum zur Geltung. Die in ihrer Grundschrift jüdische, jedenfalls im zweiten Jahrhundert christlich überarbeitete Eliasapokalypse preist das Fasten als Exorzismus der Abwehr und als Exorzismus der Heilung: »Laßt darum jene euch nicht irreleiten und denket daran, daß der Herr das Fasten geschaffen hat, er, der die Himmel geschaffen, zum Wohle der Menschen wegen der Leidenschaften und Begierden, die gegen euch kämpfen, damit euch der Böse nicht [antaste]; doch ein reines Fasten habe ich geschaffen, spricht der Herr; der, welcher fastet alle Zeit, wird nicht sündigen, wenn Eifersucht und Streit in ihm ist. Der Reine möge fasten; wer aber fastet, ohne rein zu sein, erzürnt den Herrn

[1] De ieiun. c. 12 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 290).

[2] Cat. mystag. II, 3 (ed. Rupp II, 358).

und auch die Engel und fügt seiner Seele Schmerz zu, indem er sich Zorn sammelt für den Tag des Zornes. Ein reines Fasten aber habe ich geschaffen, mit reinem Herzen und reinen Händen; es vergibt Sünden und heilt Krankheiten, es treibt Geister (δαίμονες) aus und hat Kraft bis zum Throne Gottes; . . . werden Sünden durch ein reines Gebet vergeben.«[1]

Die Beurteilung des Fastens als eines dämonenvertreibenden Mittels mußte im Christentum festen Boden finden, zumal Christus selbst bei der Heilung des mondsüchtigen Knaben gesagt hatte: »Diese Art fährt nur aus durch Gebet und Fasten« (Matth. 17, 20; Mark. 9, 38). Tertullian sagt: »Was ist es denn Wunderbares, wenn durch die gleiche Wirksamkeit des Fastens, durch welche der Hl. Geist in die Seele eingeführt wird, der böse Geist daraus vertrieben wird?«[2] In den Petrusakten gilt das Fasten als ein Hilfsmittel, um den Kampf gegen den Teufel siegreich durchführen zu können. Kap. 22 bringt dies also zum Ausdruck: »Wie der Herr nämlich immer mit ihm gewesen ist, so möge auch jetzt der Herr Christus für ihn, als für seinen Apostel einstehen, denn Petrus hat beharrlich nichts gegessen, sondern streng gefastet, um den schlimmen Feind und Verfolger der Wahrheit des Herrn zu besiegen.«[3] Unter dem Feinde ist sowohl Simon als Satan zu verstehen, deren Bilder ineinander übergehen.

Eine ganz eigenartige, damals aber vielleicht nicht so absonderliche Theorie über den exorzistischen Charakter des Fastens entwickeln die klementinischen Homilien. Die kulturgeschichtlich außerordentlich wertvolle Partie lautet: »Der Grund, warum die Dämonen so sehr danach verlangen in die Leiber der Menschen hineinzufahren, ist folgender: Die Dämonen sind Geister, haben aber Begierde nach Speise, Trank und Geschlechtsverkehr. Da sie aber Geister sind und der zur Vollführung ihres Verlangens notwendigen Organe entbehren, fahren

[1] G. Steindorff, Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophoniasapokalypse. Leipzig 1899 (TU NF. II, 3) S. 157; vgl. S. 73.

[2] De ieiun. c. 8 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 284).

[3] Bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904. S. 411. In der Ausgabe von Lipsius p. 69.



sie in die Leiber der Menschen, damit sie der diensttuenden Organe teilhaftig werden und dadurch zu erreichen vermögen, wonach sie gelüstet, sei es Speisen durch die Zähne des Menschen oder Geschlechtsgenuß durch die entsprechenden Organe. Daher sind zur Vertreibung der Dämonen die geeignetsten Hilfsmittel Enthaltung, F a s t e n und Kasteiung. Wenn die Dämonen nämlich zum Genuß in die Menschen eindringen, so ist es klar, daß sie durch die Entbehrung vertrieben werden.«[1]

Will man den exorzistischen Charakter des Tauffastens richtig verstehen, so darf auch nicht die Möglichkeit außer acht gelassen werden, daß die Heilmethode für leibliche Besessenheit im Heidentum sowohl wie im Christentum auf das Tauffasten Einfluß gewonnen haben könnte. Zur Heilung der heiligen Krankheit (morbus comitialis) oder der dämonischen Besessenheit (wie die Christen die Epilepsie nannten), wurde ein Fasten angeordnet, das sich auf drei Tage, gewöhnlich aber auf dreißig bis vierzig Tage erstreckte. Das Fasten bestand hauptsächlich in der Enthaltung von Fleisch (Schweinefleisch) und Wein.[2] Diese in der heidnischen Kulturwelt übliche Behandlung der Epileptiker ist in die Exorzismuspraxis des Christentums übernommen worden. Zum Beweis sei eine Heilung angeführt, die Palladius um 420 in seiner Historia Lausiaca von Makarius von Alexandrien berichtet. Vor Makarius wurde ein besessener Jüngling gebracht (*ἐνεργούμενος ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ*). Makarius salbt ihn mit heiligem Öl, gießt geweihtes

---

[1] Klem. Hom. IX, 10 (ed. Lagarde p. 95 s.).

[2] Celsus, De medicina l. III, 23 (ed. Daremberg p. 113). Bei morbus comitialis: »cibum post d i e m t e r t i u m, simul transiit hora qua concidit, dare. Neque sorbitiones autem his, aliique molles et faciles cibi, n e q u e c a r o, m i n i m e s u i l l a convenit; sed mediae materiae.« Ist die Heilung nach 14 Tagen nicht eingetreten, so wird die Kur fortgesetzt. — Zur Kur von 30 oder 40 Tagen vgl. Plinius' Nat. Hist. 28, 63 (ed. Mayhoff IV, 197. 198). Hier wird auch besonders betont, keinen Wein zu trinken. — Zum Verbot des Schweinefleisches vgl. auch den großen Pariser Zauberpapyrus 3009, wo es Zeile 3077 f. heißt: »*ὁρκίζω δὲ σὲ τὸν παραλαμβάνοντα τὸν ὁρκισμὸν τοῦτον χοιρίον μὴ φαγεῖν καὶ ὑποταγήσεταί σοι πᾶν πνεῦμα καὶ δαιμόνιον ὁποῖον ἐὰν ἦν.*« [C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London (Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Bd. 36 [Wien 1888]. S. 122).]

Wasser über ihn und befiehlt dann den Anverwandten, während vierzig Tagen ihn kein Fleisch und keinen Wein genießen zu lassen.[1] Enthaltung von Fleisch und Wein galt demnach als Dämonen vertreibendes Mittel. Umgekehrt war der Genuß von Fleisch und Wein ein Reizmittel für die Dämonen und rief nach damaliger Auffassung eine der hauptsächlichsten Besessenheitserscheinungen hervor: die Epilepsie. Wenn daher die Probe gemacht werden sollte, ob jemand besessen (d. h. meist = epileptisch) sei, so wurde der Verdächtige angehalten, dreißig Tage lang unterschiedslos Fleischspeisen zu genießen.[2]

Von dem Exorzismus bei leiblich Besessenen wurde neben den anderen Riten auch das Fasten als Exorzismusmittel in den Taufexorzismus herübergenommen. Das war um so leichter, als unter den Taufkandidaten sich auch leiblich Besessene (Epileptiker) befanden und in diesem Falle für leiblich und ethisch Besessene das gleiche Exorzismusmittel Anwendung fand. Die Fälle, daß leiblich Besessene unter den Taufkandidaten die Exorzismen und das Exorzismusfasten mitmachten, müssen nicht selten gewesen sein: das ergibt sich aus folgender Anweisung, die das Taufritual im »Testament unseres Herrn« für gut findet: »Si dum episcopus exorcismum profert, aliquis exagitetur, repenteque exsurgens fleat, vel clamitet, vel spumet, vel dentes frendat, vel procaciter adspiciat, vel admodum se extollat, aut celeri impetu abreptus evadat, si quis eiusmodi (deprehendatur), a diaconis abscondatur, ne perturbatio fiat, dum episcopus loquitur. Qui eiusmodi fuerit, exorcizetur a sacerdotibus, donec mundetur et tum baptizetur.«[3]

---

[1] Historia Lausiaca c. XVIII (ed. C. Butler: Texts and Studies Vol. VI, 2 [1904] p. 55). »Iß in Zukunft kein Fleisch,« sagt auch der hl. Benedikt zu einem von ihm geheilten besessenen (= epileptischen) Geistlichen. Gregor d. Gr., Dial. l. I c. 16 (Maurinerausgabe II, 240 s.).

[2] So verlangt Papst Gelasius: Ep. ad Rusticum et Fortunatum; Fragmentum 8 (A. Thiel, Epistolae Romanorum genuinae, tom. I [Braunsbergae 1868] p. 487 s.).

[3] Rahmani, Testamentum D. N. I. Chr. Moguntiae 1899. p. 125.

§ 4.

Die Exorzismusspeisen.

Bei der Untersuchung über die Entstehung des Tauffastens ist die Tatsache zu beachen, daß es ein Fasten doppelter Art gab: Völlige Enthaltung von Speisen und Enthaltung von bestimmten Speisen. Afrahat, der persische Weise, hat dies nach der althergebrachten Sitte seiner Kirche also zum Ausdruck gebracht: »Das Fasten ist nicht allein die Enthaltung von Brot und Wasser, sondern manigfaltig sind die Beobachtungen des Fastens. Es gibt nämlich solche, die sich enthalten des Brotes und Wassers, bis sie hungern und dürsten; . . . und es gibt solche, die sich enthalten von Fleisch und Wein und dieser und jener Speisen.«[1] Von der ersten strengen Art war das eigentliche ein- oder zweitägige Tauffasten. Wir verstehen, daß die Didache 7, 4 sagen kann: »Vor der Taufe soll der Täufling fasten, und einige andere, wenn sie können.« Da die Taufe schon im zweiten Jahrhundert mit dem Osterfest verbunden wurde, so war dieses strenge Tauffasten nichts anderes als das der ganzen Gemeinde vorgeschriebene ein- oder zweitägige Osterfasten. Das »Testament unseres Herrn« verlangt von den Täuflingen: »Sie sollen fasten am Freitag und Samstag (sc. in der Karwoche)«.[2] Auch die ganze Gemeinde fastete an diesen zwei Tagen durch völlige Enthaltung.[3] Wie strenge dies beobachtet wurde, besagt die Bestimmung: »Si mulier praegnans aegrotet, et nequeat observare ieiunium illis duobus diebus, ieiunet altera die, sumatque in prima panem et aquam, et si nequit accedere (ad ecclesiam), diaconissa ad ipsam deferat communionem.«[4]

Aus dieser Bestimmung ergibt sich, daß das Fasten bei Brot und Wasser als Fasten zweiten Grades aufgefaßt wurde.

---

[1] Die Unterweisung vom Fasten (G. Bert, Aphrahats des persischen Weisen Homilien [TU III, 3. 4 p. 41]).

[2] Lib. II c. 6 (ed. Rahmani p. 121).

[3] Vgl. Dionysius v. Alex. an Bischof Basilides (Migne PG 10, 1278). Über die schwankende Fastenpraxis vgl. F. X. Funk, »Die Entwicklung des Osterfastens« in Kirchengesch. Abh. u. Unters. I, 241 ff.

[4] Testamentum l. II c. 20 (ed. Rahmani p. 143).

Dieses Fasten bei Brot, Salz und Wasser war als Vorbereitung auf das Osterfest in der ersten Hälfte der Karwoche üblich. Die syrische Didaskalie berichtet diese Praxis mit den Worten: »Propterea a decima, quae est secunda sabbati, diebus paschae ieiunabitis atque pane et sale et aqua solum utemini hora nona usque ad quintam sabbati; parasceven tamen et sabbatum integrum ieiunate, nihil gustantes.«[1] Ähnlich die Kanones des Hippolyt: »Cibus autem, qui paschali tempore convenit est panis cum solo sale et aqua.«[2]

Auch nach den Thomasakten aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts bestand das Fasten darin, daß sich der Fastende mit Brot, Salz und Wasser begnügte. Rühmend wird von Thomas erzählt (c. 20): »Denn unausgesetzt fastet und betet er und ißt nur Brot und Salz, und sein Trank ist Wasser.«[3] Ähnlich c. 104: »Was er aber ißt, ist Brot und Salz, und sein Trank ist Wasser vom Abend bis zum Abend.«[4]

Von dieser Fastenpraxis aus glaube ich mit Recht den Übergang finden zu dürfen zu den Exorzismusspeisen: Exorzismusbrot, Exorzismussalz und Exorzismuswasser.

Exorzismusbrot und Exorzismuswasser als Speise und Trank der Katechumenen wird erwähnt in der Ägyptischen Kirchenordnung c. 50: »Wenn aber kein Bischof da ist, sondern nur Gläubige beim Mahle sind, so mögen sie vom Presbyter Segensbrot (εὐλογία) empfangen, wenn er da ist. Wenn er aber nicht da ist, so mögen sie es von einem Diakon empfangen. Ebenso soll der Katechumene das Brot des Bannes (ἐξορκισμός) empfangen.«[5] C. 48: »Alle nun sollen, bevor sie trinken, einen Becher nehmen und über ihm das Dankgebet sagen und essen und trinken, wenn sie in dieser Weise gereinigt sind. Den Katechumenen aber soll ein Bann- (ἐξορκισμός) Brot und ein Becher gegeben werden.«[6] Dieses gleiche Exorzismusbrot

---

[1] Didascalia V, 18 (ed. Funk I, 288).

[2] Bei Haneberg p. 79 = can. XXII.

[3] Bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904. S. 488. Vgl. Acta Philippi et Acta Thomae (ed. M. Bonnet p. 131).

[4] Hennecke a. a. O. S. 520 (ed. M. Bonnet p. 217).

[5] Achelis a. a. O. S. 109 f. Bei Funk, Didascalia II, 113 = can. 20.

[6] Achelis a. a. O. S. 106 f. Bei Funk, Didascalia II, 113 = can. 18.

erwähnt auch Augustin in dem bekannten Satze: »Und was sie empfangen (sc. die Katechumenen), ist, wenn auch nicht der Leib Christi, doch heilig und zwar heiliger als die Speisen, die uns zur Nahrung dienen; denn es ist sacramentum.«[1] Das Brot des Bannes wurde auch vor dem Mahle bei Gelegenheit des Totengedächtnisses den Gläubigen ausgeteilt, »damit Gott ihr Liebesmahl vor der Furcht des Feindes bewahre und sie unversehrt in Frieden vom Mahle aufstehen«.[2] Den Katechumenen wurde es gegeben, damit sie aus dem Reiche der Finsternis austreten und »zur Vereinigung mit der Kirche gelangen«.[3]

Das »Exorzismusbrot« wurde so genannt, nicht weil es selbst exorzisiert wurde in dem Sinne, als ob erst böse Mächte aus ihm vertrieben werden müßten, sondern weil es zur Exorzisierung von Kranken (Besessenen: beide sind ja nach damaliger Auffassung zum größten Teile identisch) und Katechumenen gesegnet wurde. Mit derselben Bestimmung gab es ein Exorzismuswasser. Da das Fasten als solches die Bestimmung hatte Sünde und Dämonen aus den Täuflingen zu vertreiben, so lag der Gedanke nicht zu fern, auch den einzig erlaubten Fastenspeisen: Brot (mit Salz) und Wasser durch die

---

[1] De peccat. merit. et remiss. lib. II c. 26, 42: »Et quod accipiunt, quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen et sanctius quam cibi quibus alimur, quoniam sacramentum est.« — Die Stelle wurde oft auf das den Täuflingen gereichte Salz bezogen; es liegt aber viel näher, sie auf das Exorzismusbrot zu beziehen wegen des Vergleiches mit »corpus Christi«, das doch auch unter Brotsgestalt gegeben wurde. Freilich ist das Salz dabei nicht auszuschließen. Siehe unter Exorzismussalz, S. 92 ff.

[2] Canones Hippolyti No. 179 (ed. Duchesne, Origines[3] S. 537): »Ipse vero distribuat panem ἐξορκισμοῦ antequam consideant ut Deus agapen eorum praeservet a timore inimici atque surgant salvi in pace.« (Bei Haneberg p. 92 = can. XXXIV.) Die Vorsicht ist mitbedingt durch den Glauben, daß am Grabe, wo dies Mahl gefeiert wurde, die Dämonen hausen.

[3] Canones Hippolyti No. 171 (ed. Duchesne l. c. p. 536): »Catechumenis autem curante episcopo mittatur panis oratione purgatus ut ecclesiae associentur.« (Bei Haneberg p. 78 = can. XX.) Der hier ausgesprochene Gedanke, daß das Brot einer Reinigung bedürfe, ist sicher nicht ursprünglich, wie sich durch Vergleich mit dem zeitlich viel früheren Gebet XVII bei Wobbermin (p. 13) ergibt.

kirchliche Weihe eine auf die Seelenreinigung abzielende Wirksamkeit zu verleihen. Tatsächlich findet sich denn auch in einer alten ägyptischen Taufliturgie nach der Rubrik für die Namenaufschreibung folgendes:

»Das Gebet zum Segnen für die, welche Brot und Wasser oder Öl bringen, das gesegnet werden soll in den heiligen vierzig (Tagen) nach der Prüfung derer, die getauft werden sollen:

,Gott, mein Herr Jesus Christus, du Menschenfreund, den man allein darbringt und der du kennst auch diejenigen, welche zu verkünden vermögen die Größe der Herrlichkeit des Vaters und deiner Schöpfung, Mittler bist du, Hoherpriester für alles Lebendige und Heilung für die Leidenden, der du geheiligt wirst von den Heiligen, dein leuchtender, dein mächtiger Name möge leuchten auf das Öl und Wasser und Brot; laß sie werden zum Heil und Gesundheit und Reinigung für die, welche am Glauben sündigten, denn dein Name ist Auferstehung für uns und Erlösung, Offenbarung und Heiligung. Und dir sei Ehre und deinem heiligen Vater, jetzt und immerdar.'

Und der, welcher zur Taufe kommt, soll das Gebet lernen, wie er empfängt, wie es sich zieme, daß er sorgfältig lebe als einer, dem teilgegeben werden soll an der heiligen Versöhnung der Gnade durch Essen.

Am frühen Morgen soll das Brot und Wasser gesegnet werden, und er soll gesalbt werden mit dem Öle, bis daß er teilbekomme an der heiligen Gnade der Taufe.«[1]

Hier haben wir die ausführliche Beschreibung dessen, was die Peregrinatio Eucheriae kurz in die Worte zusammenfaßt: »Consuetudo est enim hic talis, ut qui accedunt ad baptismum per ipsos dies quadraginta quibus ieiunatur, primum mature a clericis exorcizentur.«[2] Es hat darum Drews mit Recht die Vermutung ausgesprochen, daß der betreffende Passus der altägyptischen Taufliturgie in das vierte Jahrhundert zu versetzen sei.[3]

---

[1] von der Goltz, Die Taufgebete Hippolyts und andere Taufgebete der alten Kirche (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1906. I, 1—51) S. 19. 20.

[2] C. 46 (ed. P. Geyer: CSEL 39, 97).

[3] Zeitschrift für Kirchengeschichte 1907. S. 158.



Es ist nun für unsere Untersuchung von ganz besonderem Wert, daß Brot und Wasser auch bei der Heilung von Kranken und Besessenen eine große Rolle spielten als exorzistische Mittel. Ein sehr deutliches Zeugnis hierfür bietet das Euchologion des Serapion von Thmuis, das in manchem seiner Teile ins dritte Jahrhundert zurückreicht, wofür schon die Logosepiklese bei der Eucharistie und bei der Taufwasserweihe spricht. Dieses Euchologion nun enthält folgende *εὐχὴ εἰς ἔλαιον νοσούντων ἢ εἰς ἄρτον ἢ εἰς ὕδωρ*: »Wir rufen zu dir, der du alle Macht und Gewalt hast, dem Erlöser aller Menschen, dem Vater unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus und bitten dich, daß du die heilende Kraft deines Eingeborenen vom Himmel sendest auf dieses Öl, damit es für die, welche sich damit salben lassen oder welche diese Dinge genießen, ein Mittel werde zur Vertreibung jeder Krankheit und jeder Schwachheit, zum Gegengift gegen jeden Dämon (*ἀλεξιφάρμακον παντὸς δαιμονίου*), zur Vertreibung jedes unreinen Geistes (*πνεύματος ἀκαθάρτου*), zum Bannen jedes bösen Geistes (*πνεύματος πονηροῦ*), zur Vertreibung jeder Fieberhitze und Fieberkälte und jeder Schwäche, zur guten Gnade und Nachlassung der Sünden, (laß es werden) zum Heilmittel des Lebens und der Erlösung, zur Gesundheit und zum Erbteil von Seele, Leib und Geist, zur vollen Stärkung. Es fürchte, o Herr, jede teuflische Macht, jeder Dämon, jeder Anschlag des Widersachers, jede Wunde, jede Geißel, jedes Schmerzgefühl, jede Drangsal oder Schlag oder Belästigung oder böses Gespenst deinen heiligen Namen, den wir jetzt anrufen, und den Namen des Eingeborenen. Und sie sollen weichen von diesen Dienern, von innen und außen, damit verherrlicht werde der Name Jesu Christi, der für uns gekreuzigt wurde und auferstand, der unsere Krankheiten und Schwachheiten auf sich nahm und der kommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten. Durch ihn sei dir der Ruhm und die Macht im Hl. Geiste nun und in alle Ewigkeit. Amen.«[1]

[1] Bei Wobbermin, Altchristliche Stücke aus der Kirche Ägyptens. Leipzig 1892. S. 13 f. (TU XVIII. NF. II, 3 b) = No. 17; bei Funk, Didascalia II, 190 = No. 29.

Innerhalb des Gebetes findet sich auf einmal ein Übergang von der Bitte um leibliche Genesung zur Bitte um Nachlaß der Sünde: ein Beispiel dafür, wie sehr man gewohnt war, die Sünde einerseits als Grund der körperlichen Krankheit, anderseits selbst als Krankheit zu fassen. Dadurch ist es auch nahegelegt worden, die Katechumenen genau wie die Kranken und Besessenen durch Darbietung von Exorzismusbrot und Exorzismuswasser von Sünde und Sündendämon zu befreien. Erleichtert wurde die Herübernahme des Brauches durch die strenge Bestimmung, daß ein leiblich Besessener nicht getauft werden dürfe, bevor der Dämon aus ihm vertrieben sei.[1] Den leiblich Besessenen mußte demnach vorzugsweise in der Taufvorbereitung die Wohltat des Exorzismus zugewendet werden. Hieraus wird erklärlich, daß im Laufe der Zeit eine gemeinsame Exorzismuspraxis für leiblich und ethisch Besessene unter den Taufkandidaten sich herausbildete.

§ 5.

Exorzismussalz.

Die gleiche Bedeutung wie Exorzismusbrot und Exorzismuswasser hatte das den Katechumenen gereichte Salz. Es war dämonenvertreibendes Mittel, wie sich aus der Weiheformel des Gelasianischen Sakramentars ergibt: »Exorcizo te, creatura salis, in nomine dei patris omnipotentis, et in caritate domini nostri Iesu Christi, et in virtute Spiritus sancti. Exorcizo te per deum vivum et per deum verum, qui te ad

[1] So sagt ein unter dem Namen des Patriarchen Timotheus von Alexandrien († 384) überlieferter Kanon (bei Goar, Euchologion p. 334): *»Ὁ δὲ β.' τοῦ Τιμοθέου Ἀλεξανδρείας κατηχούμενον δαιμονῶντα, πρὶν ἢ τοῦ ἀκαθάρτου δαίμονος καθαρθῆναι, κωλύει βαπτίζεσθαι . . . Εἰ καὶ δὲ ἡ τελευτὴ τούτῳ ἐπισταίη, κελεύει βαπτίζεσθαι. Ἵνα μὴ κενὸς ἐξέλθῃ τοῦ βίου, καὶ ἀμέτοχος τῆς θείας χάριτος.«* — Ähnlich die Apostolischen Konstitutionen VIII, 32, 6 (ed. Funk I, 534): *»Ἐὰν δέ τις δαίμονα ἔχῃ, διδασκέσθω μὲν τὴν εὐσέβειαν, μὴ προσδεχέσθω δὲ εἰς κοινωνίαν, πρὶν ἂν καθαρισθῇ. εἰ δὲ θάνατος κατεπείγοι, προσδεχέσθω.«* Nur der Notfall machte also eine Ausnahme. Vgl. Kanon 15 der Synode von Orange (a. 441) (Mansi VI, 438): »Energumenis catechumenis, quantum vel necessitas exegerit, vel opportunitas permiserit, de baptismate consulendum.«

tutelam humani generis procreavit, et populo venienti ad credulitatem per servos suos consecrari praecepit. Proinde rogamus te, domine deus noster, ut haec creatura salis in nomine trinitatis efficiatur salutare sacramentum ad effugandum inimicum; quem tu, domine, sanctificando sanctifices, benedicendo benedicas, ut fiat omnibus accipientibus perfecta medicina, permanens in visceribus eorum in nomine domini nostri Iesu Christi, qui venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem.«[1] W. Kroll vermutet als Zweck des Salzgenusses folgendes: »Wenn man den Katechumenen Salz gibt, so will man ihren Mund reinigen, ihn zur Aufnahme des heiligen Mahles vorbereiten; das Salz soll fremde Einflüsse, die den Genuß des geweihten Brotes und Weines illusorisch machen würden, beseitigen.«[2] Allein von einer derartigen Zweckbedeutung ist sonst nichts bekannt. Kroll übersieht ganz, daß zwischen Salzgenuß und Kommunion die Taufe steht. Daß nach der Taufe aber dämonische Einflüsse den Genuß der Eucharistie illusorisch machen könnten, davon weiß das gesamte Altertum nichts.

Auch die bereits im sechsten Jahrhundert durch den Diakon Johannes vollzogene und von da an stets wiederkehrende Deutung des Salzgenusses vom Salz der Weisheit, das vor der Fäulnis der Sünde bewahrt,[3] wird dem ursprünglichen Zwecke nicht gerecht. Die Deutung war allerdings durch Jesu Wort

---

[1] Wilson, The Gelasian Sacramentary. Oxford 1894. p. 47.

[2] Alte Taufgebräuche (Archiv für Religionswissenschaft. VIII. Bd.: Beiheft [1905] S. 35).

[3] Ep. ad Senarium c. 3 (Migne PL 59, 402): »Accipiet iam catechumenus benedictum sal, in quo signatur, quia sicut omnis caro sale condita servatur, ita sale sapientiae et praedicationis verbi dei mens fluctibus saeculi madida et fluxa conditur, ut ad soliditatem stabilitatis atque permansionis digesto penitus corruptionis humore divini salis suavitate perveniat.« — Isidor von Sevilla, De ecclesiasticis officiis l. II c. 21, 3. 4 (Migne PL 83, 815). — Rabanus Maurus, De institutione clericorum l. I c. 27 (ed. A. Knoepfler [Monachii 1900]. p. 48): »Tunc datur ei sal benedictum in os, ut per sal typicum sapientiae sale conditus, foetore careat iniquitatis, et nec a vermibus peccatorum ultra putrefiat, sed magis inlaesus servetur ad maiorem gratiam percipiendam.« — Leidradus von Lyon, Liber de sacramento baptismi ad Carolum magnum imperatorem c. 1 (Migne PL 99, 856). — Magnus Senonensis, Libellus de mysterio baptismatis iussu

(Matth. 5, 13) »Ihr seid das Salz der Erde« nahegelegt, aber sie war erst möglich in einer Zeit, da man den Ursprung der Zeremonie nicht mehr kannte: dann erst suchte man nach einem geheimnisvollen Sinn.

Wie der Gebrauch des Salzes zum Bestandteil des Taufexorzismus wurde, ist durch die Ausführungen über das Exorzismusbrot eigentlich hinreichend dargetan; denn das Salz ist für den Süden (man denke an Italien, wo das Brot ungesalzen auf den Tisch kommt) eine notwendige Zugabe zum Brote. Das war schon in jener Zeit der Fall, da der Taufexorzismus zum erstenmal in die Erscheinung tritt. In den klementinischen Homilien kommt eine Mahlzeit vor dem Schlafengehen vor, welche »Genuß des Salzes« genannt wird.[1] Es ist damit nichts anderes gemeint als die Mahlzeit: Salz war dabei der unentbehrliche Bestandteil, nach welchem das Ganze benannt wurde.[2] Das Salz wurde bei Beginn der Mahlzeit auf Brot gestreut und mit diesem gegessen. Ein deutlicher Beleg dafür ist Hom. XIV, 1 (ed. Lagarde p. 141, 10): *»μετὰ ἱκανὰς δὲ*

Caroli Magni editus (Migne PL 102, 983). — Jesse von Amiens, De baptismo (Migne PL 105, 785). — Theodulf von Orleans, De ordine baptismi ad Magnum Senonensem liber c. 5 (Migne PL 105, 225) und andere.

[1] Hom. IV, 6 (ed. Lagarde p. 58, 1): *»ὅμως ἐπεὶ ἑσπέρα κατειλήφει, ἁλῶν μεταλαβόντες ὑπνώσαμεν.«* — Hom. VI, 26 (Lag. p. 81, 31): *[Πέτρος] »ἁλῶν μεταλαβών, διὰ τοὺς καμάτους τῆς ὁδοιπορίας τῇ ἀναγκαιοτάτῃ ἡσυχίᾳ τοῦ ὕπνου ἑαυτὸν ἐπέτρεπεν.«* — Hom. XI, 34 (Lag. p. 119, 27): *»καὶ συνήθως ἁλῶν σὺν τοῖς φιλτάτοις μεταλαβὼν ἡσύχασεν.«* — Hom. XV, 11 (Lag. p. 150, 17): *»καὶ εἶθ' οὕτως εἰσιὼν τῶν συνηθεστέρων ἁλῶν μεταλαβὼν ὕπνωσεν.«* — Hom. XIX, 25 (Lag. p. 189, 18): *»καὶ δὴ ἁλῶν μεταλαβόντες εἰς ὕπνον ἐτράπημεν.«*

[2] Klem. Hom. ep. Clem. ad Iac. c. 9 (ed. Lagarde p. 9, 2): *»οἶδα δὲ ταῦτα ποιήσειν ὑμᾶς ἐὰν ἀγάπην εἰς τὸν ὑμέτερον ἱδρύσητε νοῦν. πρὸς δὲ τὴν αὐτῆς εἴσοδον μία τις ἐστὶν ἱκανὴ πρόφασις, ἡ κοινὴ τῶν ἁλῶν μετάληψις. διὸ σπουδάζετε πυκνότερον συνέστιοι ἀλλήλων γίνεσθαι ὡς δύνασθε.«* — Hom. XIII, 8 (Lag. p. 136, 11): *»ὅπως κοινῇ ἁλῶν καὶ τραπέζης μεταλαβεῖν δυνηθῶμεν.«* — Hom. XIII, 11 (Lag. p. 137, 19): *»ἵνα ἀπὸ πρώτης ἡμέρας τοῦ γνωρίσαι ἡμᾶς σὺν ἡμῖν ἁλῶν μεταλαβεῖν δυνηθῇ.«* — Hom. XIV, 8 (Lag. 144, 11): *»ἦλθον πρὸς ἡμᾶς, ἵνα μετὰ τὴν ἁλῶν κοινωνίαν ταῦτα προσανάθωμαι ὑμῖν. πρὸ δὲ τοῦ ἁλῶν μεταλαβεῖν εἰπεῖν ὑμῖν οὐκ ἐβουλήθην.«* — Hom. XX, 16 (Lag. p. 196, 33): *»πρὸς ἡμᾶς ἁλῶν αὐτὸν ἐλθόντα συμμετασχεῖν ποιήσατε . . . ἵνα δειπνήσας . . .«*



ὥρας ὁ Πέτρος ἐλθών, τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίᾳ κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας, τῇ μητρὶ πρῶτον ἐπέδωκεν καὶ μετ' αὐτὴν ἡμῖν τοῖς υἱοῖς αὐτῆς. καὶ οὕτως αὐτῇ συνειστιάθημεν καὶ τὸν θεὸν εὐλογήσαμεν.« Wir haben hier nicht etwa an die eucharistische Feier zu denken, sondern an die jüdische Sitte des Brotbrechens. Es ist genau dasselbe, was wir in der Apostelgeschichte 27, 35 von Paulus lesen: »Nach diesen Worten nahm er Brot, dankte Gott vor aller Augen, brach das Brot und fing an zu essen« oder was bei Lukas 24, 30 steht: »Und es geschah, da er (Jesus) mit ihnen zu Tische saß, nahm er das Brot, segnete es, brach es und gab es ihnen.«

Dem Brotbrechen wurde, wie oben S. 89 gezeigt, in christlicher Zeit prophylaktische und dämonenvertreibende Kraft beigemessen. Es wurde geübt, »damit Gott das Liebesmahl der Gläubigen vor der Furcht des Feindes bewahre und sie unversehrt in Frieden vom Mahle aufstehen«. Es lag nahe, dem mit dem Brote gesegneten Salze eine gleiche Bedeutung beizumessen, zumal der Glaube an die dämonenvertreibende Kraft im Orient weit verbreitet war.[1] Besonders hochgeschätzt war in dieser Hinsicht das Bundessalz.[2] So gibt Berach 40 a den Rat, »Salz (des Bundes) und Wasser bei und nach jeder Speise zu essen und zu trinken, so sei man gegen die Dämonen geschützt«.[3] Dieser Glaube von der dämonenvertreibenden Kraft besonders des geweihten Salzes hat sich im Christentum forterhalten. So wurde in Armenien geweihtes Salz gegen die Dämonen gebraucht, wie ein Bericht über die Reise Trdats und Gregors des Erleuchters († 332) bezeugt.[4] Nach der alten

---

[1] A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients. Leipzig 1904. S. 270.

[2] Zum Bundessalz vgl. III. Mos. 2, 13 und Jubiläen 21, 11. — Zum Salzgenuß als Bündniszeichen siehe auch Klem. Hom.: Contestatio pro iis qui librum accipiunt c. 4 (ed. Lagarde p. 5, 27): Jakobus ordnet da an, daß bei der Übergabe eines heiligen Buches der Empfänger dem Geber treue Bewahrung des Buches gelobe. Dann heißt es: »καὶ μετὰ τοῦτο ἄρτου καὶ ἅλατος μετὰ τοῦ παραδιδόντος μεταλαβέτω.«

[3] F. Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt. Leipzig 1880. S. 247.

[4] Simon Weber, Die katholische Kirche in Armenien, ihre Begründung und Entwicklung vor der Trennung. Freiburg i. B. 1903. S. 207

westgotischen Liturgie wurde Salz in das Grab gestreut, um die Dämonen vom Toten fernzuhalten.[1] Salz als Exorzismusspeise bei den Katechumenen in Anwendung zu bringen, lag da nicht allzufern.

Noch ein anderes Moment darf bei der Frage nach der Einführung des Salzgenusses in die Taufliturgie nicht übersehen werden: nämlich die römisch-heidnische Sitte, bereits den Kindern hl. Opfersalz zum Genuß zu bieten. Prudentius berichtet diese Sitte, da er von der Fortpflanzung des heidnischen Aberglaubens spricht, mit den Worten:

»Tener horruit haeres,
Et coluit, quidquid sibimet venerabile cani
Monstrarant atavi: puerorum infantia primo
Errorem cum lacte bibit: gustaverat inter
Vagitus de farre molae.«[2]

Aus diesen Worten ergibt sich, daß den Kindern in sehr jugendlichem Alter (inter vagitus) von der mola gegeben wurde. Die mola war das von den Vestalischen Jungfrauen aus grobem gekochten Salz (muries) und aus geschrotetem Spelt (far pium) an drei Tagen im Jahre (15. Februar, 9. Juni, 13. September) bereitete Opferschrot. Die Mischung nannte man mola salsa.[3]

---

mit Berufung auf Kirakos von Gandzak, Geschichte der Armenier. Venedig 1865. S. 7.

[1] M. Férotin, Le liber ordinum. Paris 1904. p. 117 s.

[2] Contra Symmachum l. I v. 199—203 (Migne PL 60, 135).

[3] Servius sagt in Comm. in Verg. Buc. VIII, 82 (ed. Thilo [Lipsiae 1887] p. 106, 2 ss.): »,Sparge molam' far et salem. Hoc nomen de sacris tractum est: far enim pium, id est mola casta, salsa — utrumque enim idem significat — ita fit: virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adoreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt. Ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus septembribus, adiecto sale cocto et sale duro.« Vgl. Festus epit. (ed. Aem. Thewrewk de Ponor p. 45, 34 ss.; p. 3, 12 ss.; p. 116, 31 ss.; p. 117, 19 s.): »Mola vocatur etiam far tostum et sale sparsum, quod eo molito hostiae aspergantur.« — p. 78, 17 s.: »Immolare est mola, id est farre molito et sale, hostiam perspersam sacrare.« Siehe auch J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung III[2] (Leipzig 1885) S. 43.

Dieser Brauch, den Kindern von der mola salsa zu geben, wird wohl die leichtere Einbürgerung der christlichen Taufsitte mit veranlaßt haben, zumal ja die Täuflinge immer unter dem Bilde der Gottes**kinder** aufgefaßt wurden. Ein Zweifel an dieser Annahme wäre jedenfalls dann ausgeschlossen, wenn Aust im Recht bliebe mit seiner Behauptung, daß die Sitte, dem Kinde ein paar Körnchen geweihten Salzes auf die Lippen zu streuen, zu den Zeremonien am dies lustricus gehörte.[1] Mit Bestimmtheit läßt sich dies jedoch nicht vertreten. Wir werden uns bescheiden müssen bei der Annahme von Attilio de Marchi, der meines Wissens zuerst auf die Ähnlichkeit der heidnischen und christlichen Sitte aufmerksam machte mit den Worten: »Le parole di Prudenzio (Contr. Symm. 1, 202) dove parlandosi dei primi atti sacri a cui partecipò il bambino, scrive: ‚gustaverat inter vagitus de farre molae' accennerebbero forse a qualche parte del rito del dies lustricus? Nè oserei metter innanzi l'ipotesi, se l'uso nel battesimo cristiano di metter il sale sulle labbra del battezato ‚inter vagitus' non mi richiamasse al pensiero il fatto di cerimonia pagana che il cristianesimo rivolgesse ad altro simbolico significato.«[2]

War die Sitte bereits am dies lustricus, am Sühnungstage, d. h. beim Mädchen am achten, beim Knaben am neunten Tage üblich, so war die Beeinflussung der christlichen Sitte mit ihrer exorzistischen, dämonenvertreibenden Bedeutung von hier aus sehr leicht verständlich. Es würde sich dadurch auch die merkwürdige Tatsache erklären, daß sich die Darreichung des Salzes als charakteristischer Zug im **römischen** Erwachsenen- wie Kindertaufritual findet, während der griechische Ritus keine Spur davon enthält.[3]

Eine übergroße Vorsicht in derlei Annahmen ist deswegen nicht am Platze, weil wir ja mit Bestimmtheit an dem alt-

---

[1] Emil Aust, Die Religion der Römer (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte. XIII. Bd.). Münster 1899. S. 224.

[2] Il culto privato di Roma antica. I: La religione nella vita domestica. Milano 1896. p. 170 A. 1.

[3] Auch in Spanien wußten einige Kirchen nichts von dem Salzgebrauch. Vgl. Ildefons von Toledo, Lib. de cognitione baptismi c. 26 (Migne PL 96, 122): »Ii in nonnullis locis, ut refertur, sales accipiunt.«

christlichen Taufbrauch des Genusses von Milch und Honig eine gleiche Abhängigkeit nachweisen können. Festeingewurzelte heidnische Bräuche wurden, mit christlichen Gedanken erfüllt, zu einer leichtverständlichen und doch tiefen Symbolik des christlichen Kultus. Solange uns der Beweis noch nicht völlig geglückt ist, daß das Darreichen der mola salsa wirklich am dies lustricus stattfand, möchte ich eine Herleitung der christlichen Zeremonie bloß vom heidnischen Brauche nicht als gesichert betrachten. Jedenfalls aber hat die heidnische Sitte im Verein mit der Fastenpraxis und dem Glauben an die prophylaktische Kraft des (geweihten) Salzes dem christlichen Brauche leichteren Eingang in die Taufliturgie verschafft.

Auf eine andere Art wollte Augusti die Entstehung des Salzgebrauches bei der Taufe erklären. Ihm erschien die Stelle Ezechiel 6, 4 als hinreichend, um die Ableitung aus dem Judentum wahrscheinlich zu machen. »Hier werden«, so führt er aus, »die Handlungen angegeben, welche bei der Geburt eines Kindes vorgenommen zu werden pflegen. Sie sind: a) das Ablösen der Nabelschnur; b) das Baden im Wasser zur Reinigung; c) das Reiben mit Salz. Hieronymus bemerkt: Tenera infantium corpora dum adhuc uteri calorem tenent, et primo vagitu laboriosae vitae testantur exordia solent ab obstetricibus sale contingi, ut sicciora sint et restringantur. Auch erwähnt Galen. de sanit. lib. I c. 7 diese Gewohnheit: Sale modico insperso cutem infantis densiorem solidioremque reddi. Da nun die Taufe auch bei den Erwachsenen als die Wiedergeburt (*παλιγγενεσία*) betrachtet wird, so ist es nicht zu verwundern, daß man bei derselben auch dieses Attribut bei der leiblichen Geburt nicht fehlen lassen wollte.«[1] Statt des Galenus hätte Augusti auch noch den früheren Soranus anführen können, der unter Trajan das Abreiben des neugeborenen Kindes mit Salz ausführlich beschreibt.[2] Allein mit all diesen Hinweisen wird weder der bei der Taufe übliche Genuß des Salzes noch der Glaube an seine dämonenvertreibende Kraft erklärt.

[1] Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie. VIII. Bd. (Leipzig 1825) S. 300 f.

[2] *Περὶ γυναικείων* c. XXVIII n. 82 (ed. Rose p. 252).



Der 5. Kanon des sog. dritten Konzils von Karthago (bezw. Hippo, a. 393) bestimmt: »Placuit, ut per solemnissimos paschales dies sacramentum catechumenis non detur, nisi solitum sal; quia si fideles per illos dies non mutant, non catechumenis oportet mutari.«[1] Der Kanon beweist, daß die Darreichung des Salzes an die Katechumenen wiederholt erfogte. Mit dem Aufhören der Katechumenatszeit durch die Kindertaufe wurde die Zeremonie auf einen einmaligen Akt vor der Taufe beschränkt.

Wie weit die Taufsitte des Salzgenusses hinaufreicht, läßt sich nicht mehr genau bestimmen. Wenn man die Entstehung ins dritte Jahrhundert hinaufdatieren will, so steht nach unseren obigen Ausführungen dem nichts entgegen. Mit dem beliebten Hinweis auf eine Stelle bei Origenes,[2] sowie auf das Votum des Lucius von Castrogalba auf dem Konzil von Karthago[3] (a. 256) kann jedoch diese Annahme nicht begründet werden. Höchstens könnte man mit Höfling annehmen, daß, wenn in diesen beiden Stellen »noch keine Anspielung auf einen wirklich bereits ausgeübten liturgischen Gebrauch stattfinden sollte,

---

[1] Mansi III, 919.

[2] In Ezechielem hom. VI, 6 (Migne PG 13, 714): »Grande opus est insaliri. Qui sale conditur, gratia plenus est. Nam et in communi proverbio salsus dicitur gratiosus, et e contrario insulsus, qui non habet gratiam. Si igitur gratia nobis a deo venit, et complemur dono eius, sale salimur. Rursum peccatrix Ierusalem non est involuta pannis. Observa quod dicimus: anima renascens et primum in lavacro edita involvitur pannis. Ipse dominus meus Iesus pannis involutus est, ut scriptum refertur in evangelio secundum Lucam. Oportet ergo eum, qui renascitur, utique in Christo renascentem rationabile et sincerum lac desiderare: et priusquam rationabile et sine dolo lac desideret, debet sale saliri et pannorum involucris colligari, ne dicatur ad eum: Sale non es salitus et pannis non es involutus.«

[3] »Cum Dominus in evangelio suo dixerit: Vos estis sal terrae: quod si autem sal etc., et iterum post resurrectionem suam mittens apostolos suos mandat dicens: data est mihi omnis potestas in caelo et in terra, ite ergo et docete etc., — cum ergo manifestum sit, haereticos i. e. hostes Christi non integram sacramenti habere confessionem, item schismaticos non posse condire sapientia spiritali, cum ipsi ab ecclesia quae una est recedendo infatuati, contrarii facti sint, fiat sicut scriptum est: domus contrariorum legis debet emundationem, et consequens eos qui a contrariis baptizati inquinati sunt, primo purgari et tunc demum baptizari.« (Inter Cypriani opera ed. Hartel: CSEL III, 1, 440 s.)

wenigstens die Veranlassung und der Entstehungsgrund eines solchen offen daliegt«.[1]

Noch weniger geht es an, den heidnischen Arzt Galenus als Zeugen für die christliche Taufsitte anzurufen, wie dies Schleiden tat mit den Worten: »Ja auch das Einreiben der Täuflinge mit Salz muß an einzelnen Orten beibehalten sein, darauf deuten wenigstens Worte des hl. Augustinus und des Galen.« In der zugehörigen Note 279 wird beigefügt: »Augustinus Confessiones l. I c. 11 § 1: ‚condiebar sale Christi' (mit dem Salze Christi wurde ich eingemacht); Galen de sanitate l. I c. 7. Dieser fügt einen recht medizinisch-rationalistischen Grund hinzu: ‚Sale modico insperso cutem infantis densiorem, solidioremque reddi' (durch mäßiges Bestreuen mit Salz wird die Haut des Kindes fester und kräftiger).«[2] Schleiden würde sich weniger über den medizinisch-rationalistischen Grund gewundert haben, wenn er gewußt hätte, daß Galenus ein heidnischer Arzt gewesen und die betreffende Stelle nur den natürlichen Gebrauch des Salzes nach der natürlichen Geburt berücksichtigt.

§ 6.

Die Tracht der Katechumenen beim Taufexorzismus in ihren Beziehungen zu den israelitischen Buß- und Trauerbräuchen sowie zum Zeremoniell der heidnischen Kathartik.

1. Verhüllung des Hauptes und Barfüßigkeit. Daß die Verhüllung des Hauptes um die Mitte des vierten Jahrhunderts ein Teil des Exorzismusrituals war, sagt Cyrill von Jerusalem (Prokatechese c. 9): »Das Gesicht wurde dir verhüllt, damit deine Gedanken in Zukunft gesammelt seien, damit dein umherschweifender Blick nicht auch das Herz ausschweifend mache.«[3] Damit ist zugleich der mystische Sinn der Zere-

---

[1] Das Sakrament der Taufe I. (Erlangen 1846) S. 342.

[2] Das Salz. Seine Geschichte, seine Symbolik und seine Bedeutung im Menschenleben. Leipzig 1875. S. 77.

[3] ed. Reischl Vol. I (Monaci 1848) p. 12: »ἐσκέπασταί σου τὸ πρόσωπον, ἵνα σχολάσῃ λοιπὸν ἡ διάνοια, ἵνα μὴ τὸ βλέμμα ῥεμβόμενον ποιήσῃ ῥέμβεσθαι καὶ τὴν καρδίαν.«



monie zur Darstellung gebracht; allein die volle Begründung für die Aufnahme der Sitte in das Taufritual ist damit nicht gegeben. Näheres erfahren wir von Junilius Afrikanus, der bei Erläuterung des typus praeteritorum also ausführt: »Ut est catechumenorum humilitas; typum enim gerunt Adae a paradiso exclusi et ex conscientia delictorum divinum metuentis aspectum, propter quod et per publicum capitibus tectis incedunt.«[1] Hieraus ergibt sich, daß um 550 die Verhüllung der Katechumenen als Zeichen der Verdemütigung und Bußgesinnung (humilitas) angesehen wurde, und daß die Katechumenen mit der Verhüllung des Hauptes auch öffentlich sich als Büßer kennzeichneten. Junilius hat mit dieser Erklärung, die jedenfalls nicht bloß persönliche, sondern auch allgemein kirchliche Auffassung war, den richtigen Entstehungsgrund der Zeremonie angegeben. Verhüllung des Hauptes war schon bei den alten Israeliten ein Zeichen der Trauer und Verdemütigung vor Gott. Das läßt sich aus einer Anzahl alttestamentlicher Stellen zur Genüge erweisen. So heißt es II. Sam. 15, 30: »David aber ging den Ölberg hinan und weinte, und sein Haupt war verhüllt, und er ging barfuß.« Ez. 24, 17: »Heimlich magst du seufzen, aber keine Totenklage führen, sondern du sollst deinen Schmuck anlegen und deine Schuhe anziehen und du sollst deinen Mund nicht verhüllen und nicht das Trauerbrot essen.« Demnach waren Ablegung des Schmuckes, Barfußgehen und Verhüllung des Angesichts Gebräuche der Trauer. Ganz konsequent wurden diese Sitten auch bei Buße und Trauer über die Sünde geübt. Man wollte durch Verdemütigung vor Gott die Gnade und Barmherzigkeit Gottes wiedererlangen. So verhüllten auch die Ackersleute bei Mißwachs und Trockenheit ihr Haupt. (Jer. 14, 3 f.)

Die Verhüllung als Symbol der demütigen Bitte war jedoch nicht eine spezifische Eigentümlichkeit der Israeliten. Sie hatte auch im griechisch-römischen Heidentum eine außerordentliche Verbreitung gefunden. Um ein Urteil zu ermöglichen, sei hier zunächst nur auf einige Stellen aus Livius hingewiesen:

[1] Instituta regularia divinae legis l. II c. 16 in der Ausgabe bei H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten. Freiburg i. B. 1880. S. 510. — Bei Migne PL 68, 33.



»Hippocrates atque Epicydes ramos oleae ac velamenta alia supplicum porrigentes orare, ut reciperent sese, receptos tutarentur, neu proderent Syracusanis . . .«[1] — »Legati eo ab Tycha et Neapoli cum infulis et velamentis venerunt precantes, ut a caedibus et ab incendiis parceretur.«[2] — »Decem legati Locrensium, obsiti squalore et sordibus, in comitio sedentibus consulibus velamenta supplicum, ramos oleae, ut Graecis mos est, porgentes, ante tribunal cum flebili vociferatione humi procubuerunt.«[3] — »Liberos et coniugem eius cum sordida veste, tenentes velamenta supplicum . . .«[4] — »Consule per Phocidem et Boeotiam exercitum ducente consciae deflectionis civitates cum velamentis ante portas stabant metu, ne hostiliter diriperentur.«[5] Die Stellen sprechen allerdings zunächst von der Verhüllung der Hände; daß aber auch die Verhüllung des Kopfes gleiche Bedeutung hatte, darauf weist der an zweiter Stelle angeführte Text hin, wonach sich die Gesandten von Tycha und Neapolis nicht bloß durch velamenta, sondern auch durch infulae (= Kopfverhüllung, Kopfband) als Schutzflehende darstellten.

Als Zeremonie eines Sühneritus stellt sich die Verhüllung des Hauptes dar bei der sog. Devotion,[6] jener Weihe, wodurch ein römischer Bürger zum Heile des Vaterlandes, ein piaculum omnis deorum irae,[7] den Göttern der Unterwelt als Opfer dargeboten wurde. Ähnlich wird die Sitte zu beurteilen

---

[1] Lib. XXIV, 30, 14 (ed. Weissenborn-Müller Bd. III [Lips. 1884] p. 34).

[2] Lib. XXV, 25, 6 (Bd. III, 88).

[3] Lib. XXIX, 16, 6 (Bd. III, 325).

[4] Lib. XXXV, 34 (Bd. IV [Lipsiae 1891] p. 205).

[5] Lib. XXXVI, 20 (Bd. IV, 240).

[6] Cicero, De natura deorum l. II, 3, 10 (ed. Müller IV, 2 [Lipsiae 1890] p. 50): »At vero apud maiores tanta religionis vis fuit, ut quidam imperatores etiam se ipsos dis immortalibus capite velato verbis certis pro re publica devoverent.« Vgl. Livius l. VIII, 9, 4. 5 (ed. Weissenborn II [1880] p. 57 s.): »In hac trepidatione Decius consul M. Valerium magna voce inclamat: ‚deorum' inquit ‚ope, M. Valeri, opus est: agedum, pontifex publicus populi Romani praei verba, quibus me pro legionibus devoveam,' pontifex eum togam praetextam sumere iussit et velato capite, manu subter togam ad mentum exserta super telum subiectum pedibus stantem sic dicere:« (folgt Devotionsformel).

[7] Livius l. VIII, 9, 10 (ed. Weissenborn II, p. 58).

sein, dem für ein Vergehen zum Tode Verurteilten vor der Hinrichtung das Haupt zu verhüllen.[1]

Als Sühne, als Akt der Verdemütigung vor dem göttlichen Wesen könnte auch die Sitte angesehen werden, daß sich der heidnische Priester beim Opfer das Haupt verhüllte.[2] H. Diels möchte diese Interpretation als gesichert annehmen,[3] und E. Samter gibt ihm recht.[4] Dagegen hat man freilich bereits im Altertum dieser Verhüllung des Hauptes die Bedeutung eines Schutzmittels gegen äußere Störungen beigemessen,[5] und auch in der Gegenwart hat man sich zuweilen mit dieser Erklärung zufrieden gegeben.[6]

Wichtiger für unsere Untersuchung ist die Tatsache, daß bei den eleusinischen Mysterien dem Mysten eine Hülle um das Haupt gelegt wurde. Als Belegstellen hat Diels angeführt den Demeter-Hymnus, wo die am Mysten vorgenommenen Handlungen auf die Demeter selbst übertragen sind. V. 198 des Hymnus besagt:

»Ἔνθα καθεζομένη προκατέσχετο χερσὶ καλύπτρην.«

Den gleichen Mysterienbrauch findet Diels in Phlegons Androgynenorakel, in welchen der von Diels emendierte Text in V. 65 f. sagt: »Auf Veranlassung des Schicksals bedeckte ich meine lieblichen Augen mit dem Schleier, nachdem ich der fruchtreichen Olive glänzende Blätter ergriffen hatte.«[7] Die Art und Weise dieser Verhüllung tritt uns deutlich entgegen im Bildschmuck einer in Rom bei der porta maggiore gefundenen

---

[1] Livius l. I, 26, 6. 11 (ed. Weissenborn I [1889] p. 28 s.): »caput obnubito, infelici arbori reste suspendito.«

[2] Verg. Aeneis III, 404 s. (ed. Ribbeck [Lipsiae 1881] p. 140): »et positis aris iam vota in litore solves, purpureo velare comas adopertus amictu.«

[3] Sibyllinische Blätter. Berlin 1890. S. 122 f.

[4] Familienfeste der Griechen und Römer. Berlin 1901. S. 37.

[5] Festus (ed. Aem. Thewrewk de Ponor [Budapesti 1889] I p. 474, 33 ss.): »Nam Italici auctore Aenea velant capita, quod is, cum rem divinam faceret in litore Laurentis agri Veneri matri, ne abulixe cognitus interrumperet sacrificium, caput adoperuit, atque ita conspectum hostis evitavit.« Vgl. Plutarchi, Ῥωμαικά 10 (ed. Bernardakis: Plutarchi Moralia II [Lipsiae 1889] p. 256).

[6] J. Marquard-G. Wissowa, Römische Staatsverwaltung III (Leipzig 1885), S. 176 [Handbuch der römischen Altertümer VI. Bd.].

[7] Sibyllinische Blätter. Berlin 1890. S. 123.



und von Ersilia Lovatelli beschriebenen Aschenurne. Der Myste sitzt auf einem Tierfell, die Beine, Rücken und den Kopf in einen Mantel gehüllt, während Füße, Arme und die Brust unbedeckt sind.[1] Die gleiche Darstellung findet sich nach Lovatelli p. 7 auf einem Basrelief des Museo Borbonico (Vol. V tav. XXIII) und auf einem in den Monumenti inediti von Winkelmann (Vol. II tav. 104). Beide sind bei Lovatelli tav. IV und V unter No. 2 und 4 reproduziert. Man kann auch noch hinweisen auf die von Helbig beschriebene Darstellung eines Mysten, »dessen Gesicht mit einem über den Kopf gezogenen Mantel verhüllt ist«.[2] Aus all dem ist leicht ersichtlich, daß die Zeremonie der Verhüllung sehr weit verbreitet und ihr lustraler Charakter schon im Heidentum durch die praktische Übung der Mysterien anerkannt war. Wenn man nun eine Antwort sucht auf die Frage, woher denn die Verhüllung im Ritual des Taufexorzismus stamme, so ist zu beachten, daß die Zeremonie in den ersten christlichen Jahrhunderten sowohl im Judentum, wie im Heidentum üblich und verständlich war. Den Christen der damaligen Zeit, die sich doch aus Juden und Heiden zusammensetzten, war die Zeremonie bekannt einerseits als Buß- und Trauertracht, anderseits als kathartischer Brauch der Mysterien. Wollten nun die Christen den Ernst ihrer Bekehrung und ihre wahre Bußgesinnung zum Ausdruck bringen, so war ihnen die Verhüllung des Hauptes ein selbstverständliches Mittel. Eine bewußte Entlehnung aus dem heidnischen Mysterienzeremoniell lag dem damaligen Zeitalter durchaus fern, zumal man gern in den heidnischen Initiationsakten eher umgekehrt eine dämonische Nachäffung christlicher Bräuche

---

[1] Di un vaso cinerario con rappresentanze relative ai misteri di Eleusi (Bullettino della commissione archeologica communale di Roma. 1879. p. 5—18 und tav. I; II/III). Die Urne ist jetzt im Thermenmuseum zu Rom: Oberer Stock, Saal XIV, No. 1301.

[2] W. Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom. II. Bd. 2. Aufl. 1899. S. 237. No. 1122. Das Stuckrelief befindet sich jetzt (März 1909) im Thermenmuseum zu Rom: Oberer Stock, Saal V, No. 482 (rot), bezw. No. 1072 (schwarz). Ein anderes hierhergehöriges Relief ist abgebildet bei W. Amelung, Iudicium Orestis (Mitteilungen des kaiserl. deutschen archäol. Instituts. Römische Abteilung. Bd. XX [1905] S. 296).

erblickte. Gerade hier bei der Zeremonie der Verhüllung ersieht man, wie gefährlich es ist, immer in den Mysterienbräuchen des griechisch-römischen Heidentums das Original sehen zu wollen. Man vergißt gern, daß der alte Orient: Babylon und Assur schon lange vorher solche Bräuche kannte, so daß man das Zweistromland als den Mutterboden der Mysterien- und Zauberbräuche bezeichnen könnte. In Babylon galt die Kopfkrankheit als Krankheit, die der Hölle entstiegen ist, als Wirkung böser Geister, als Besessenheit. Der Ritus der Heilung, der nach babylonischem Begriff zugleich Sühnritus ist, spricht sich aus in den Worten Eas an Marduk: »Nimm einen Eimer, schöpfe Wasser von der Spiegelfläche des Flusses; teile diesem Wasser deine hehre Zauberkraft mit; verleihe ihm durch deinen Zauber den Glanz der Reinheit. Benetze mit ihm den Mann, den Sohn seines Gottes; umhülle sein Haupt. Daß der Irrsinn vergehe! Daß die Krankheit seines Hauptes sich auflöse wie flüchtiger Nachtregen.«[1] Wenn in Jerusalem, der Hauptstadt der palästinensischen Semiten, ein Ritus beobachtet wird, der auch bei den östlichen Semiten in Übung war, so liegt es meines Erachtens näher, die Beeinflussung von seiten des stammverwandten, in Kultur und Sitte ähnlichen Volkes anzunehmen als von den westlichen Hellenen. Beim Ritus der Verhüllung ist dies um so mehr der Fall, weil die Zeremonie der Verhüllung im heidnischen Babylon und im christlichen Jerusalem einen ähnlichen Zweck verfolgt, dort die Heilung leiblicher, hier ethischer Besessenheit.

Verwandt der Verhüllung ist die beim Exorzismus übliche Barfüßigkeit der Katechumenen. Johannes Diaconus (um 500) sagt, für diese Zeremonie lasse sich auf keiner vetus pagina eine Spur nachweisen, sie sei durch die kirchliche Fürsorge im Laufe der Zeit eingeführt worden. Zur sinnbildlichen Bedeutung führt er aus: Die Katechumenen »werden angewiesen, mit nackten Füßen einherzugehen, damit sie nach Ablegung der Gewandung von Hinfälligkeit und Fleischlichkeit erkennen, daß sie nun einen Weg gehen sollen, auf dem sich keine Uneben-

[1] Lehmann, Aberglaube und Zauberei von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart. Deutsche autorisierte Ausgabe von Petersen. Stuttgart 1898. S. 28.

heit und Fährlichkeit mehr findet.«[1] Eine pseudoaugustinische, aber nicht viel von Augustins Zeit abliegende und der afrikanischen Kirche entstammende Schrift (De symb. ad catech. IV, 1) sagt: »Alle Geheimnisse, welche an euch durch den Dienst der Knechte Gottes durch Beschwörungen, Gebete, geistige Lieder, Anblasungen, Cilicium, Beugung und Blöße der Füße (humilitate pedum) vollzogen wurden und werden, der mit aller Sicherheit zu erzielende Schrecken, das alles sind, wie gesagt, Speisen, welche euch im Mutterschoße erquicken, damit euch nach der Wiedergeburt in der Taufe die Mutter froh und heiter Christus darbieten könne.«[2] In der morgenländischen Kirche standen die Katechumenen ebenfalls mit nackten Füßen vor den Exorzisten. Außer den alsbald anzuführenden Stellen über die Nacktheit erhellt dies besonders aus den Akten des Konzils von Konstantinopel (a. 536), in denen die Praxis der Kirche von Apamea zum Ausdruck kommt in den Worten: *»ἐν τῷ φωτιστερίῳ ὄντες εἰς κατήχησιν τῶν νεοφωτίστων ἀποστιχαρίων καὶ ἀνυποδέτων ὄντων ἐπορκιζόντων αὐτοὺς διακόνων.«*[3]

Daß die Barfüßigkeit in das Exorzismusritual Eingang fand, ist durchaus selbstverständlich. Im Judentum galt sie ja nach 2. Sam. 15, 30 und Ez. 24, 17 als Zeichen der Trauer und Buße, und wenn die Heiden in bedrängter Zeit, bei anhaltender Dürre ihre Götter um Segen anflehten, veranstalteten sie Bittprozessionen, an denen das Volk nur barfuß Anteil nahm. Nudipedalia war der charakteristische Ausdruck für derlei Veranstaltungen.[4] Der Exorzismus als Buße und Sühne im eminenten

---

[1] Ioh. Diaconus ad Senarium c. 6 (Migne PL 59, 403): »Hi etiam nudis pedibus iubentur incedere, ut depositis morticinis et carnalibus indumentis, agnoscant se illius viae iter arripere, in qua nihil asperum, nihil potest inveniri nocivum. Haec igitur ecclesiastica sollicitudo per successiones temporum cauta dispositione constituit: quamvis horum vestigia vetus pagina non ostendat.«

[2] De symbolo ad catechumenos sermo alius (alias IV) c. I, 1 (Migne PL 40, 660 s.).

[3] Mansi VIII, 1111. Vgl. Mansi VIII, 1103: *»ἵστανται τὸ σχῆμα τοῦ ἀγῶνος ἀποπληροῦντες, κάτω νεύοντες καὶ τὰς χεῖρας συμπλέκοντες καὶ τρέμοντες εὐκαίρως.«*

[4] Tertullian, Apolog. c. 40 (Migne PL 1, 551. Ausg. 1866): »Denique cum ab imbribus aestiva hiberna suspendunt, et annus in cura est . . .

Sinne mußte dem Volksempfinden Rechnung tragen. Man nahm daher die dem bekehrten Juden wie Heiden gleich gut verständliche Zeremonie der Barfüßigkeit ins Taufritual auf.

Barfußgehen und Verhüllung des Hauptes waren Sitten, die nicht bloß beim eigentlichen Exorzismusakt geübt wurden, sondern auch außerhalb der Katechumenenversammlungen in Brauch waren. Dies dürfen wir sicherlich für das fünfte Jahrhundert annehmen. Nun gab es noch andere Zeremonien, die nur für den eigentlichen Exorzismusakt bestimmt waren. Dazu gehört vor allem die Nacktheit.

2. Die Nacktheit.

In der morgenländischen Kirche mußten die Katechumenen beim Taufexorzismus die Oberkleider abgelegt haben. Dieser Brauch war nicht etwa bloß durch die nachfolgende Salbung am ganzen Leibe bedingt, sonst hätte sich der Täufling auch unmittelbar vor der Salbung entkleiden können. Nach den uns überlieferten Texten waren die Täuflinge schon während der der Salbung vorausgehenden Exorzismen barfüßig und entkleidet. So sagt Pseudo-Dionysius Areopagita: »Dann, wenn die Namen der Katechumenen aufgeschrieben sind, verrichtet (der Priester) ein hl. Gebet; und wenn die ganze Gemeinde das Gebet beendet hat, löst er dem Täufling den Gürtel und läßt ihn durch die Liturgen entkleiden.«[1] Dann bläst der Katechumene den Satan dreimal an, legt Absage des Satans und Zusage an Christus ab; hiernach erst erfolgt vollständige Entkleidung zur Salbung. Wir

---

nudipedalia populo denuntiatis.« — De ieiunio c. 16 (CSEL 20, 295): »Cum stupet caelum et aret annus, nudipedalia denuntiantur.«

[1] De eccl. hier. II, 2 § 6 (Migne PG 3, 396): »*Τῶν δὲ ἀπογραψαμένων εὐχὴν ἱερὰν ποιεῖται· καὶ ταύτην ἁπάσης αὐτῷ τῆς Ἐκκλησίας συμπληρωσάσης, ὑπολύει μὲν αὐτόν, καὶ ἀπαμφιέννυσι διὰ τῶν λειτουργῶν.*« — Das Barberini-Euchologion aus dem elften Jahrhundert hat unter der »*εὐχὴ εἰς τὸ ποιῆσαι κατηχούμενον Ἀποδύει αὐτὸν καὶ ὑπολύει, καὶ ἵστησιν αὐτὸν κατὰ ἀνατολὰς καὶ ἐμφυσᾷ αὐτῷ γ΄. καὶ σφραγίζει αὐτοῦ τὸ μέτωπον καὶ τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος καὶ λέγει*« (folgt Einleitungsgebet und drei Exorzismusgebete). Siehe F. C. Conybeare, Rituale Armenorum. Oxford 1905. p. 390. Vgl. auch Symeon von Thessalonich, *Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν* c. 62 (Migne PG 155, 213): »*εὐθὺς γυμνῷ ὄντι καὶ ἀπερικαλύπτῳ μετὰ περιβολαίου μόνου, ἐμφυσᾷ τῷ κατηχουμένῳ σταυροειδῶς τρίτον ὁ ἱερεύς.*«



können daraus entnehmen, daß der Täufling während der Exorzismusgebete nicht völlig nackt war. Gleichwohl wird er in den Texten als *γυμνός* bezeichnet.[1] *Γυμνός* heißt aber nach damaligem griechischem Sprachgebrauch soviel wie: ohne Oberkleider, nur mit dem Leibrock oder *χιτών* bekleidet. Den deutlichsten Beleg gibt uns Chrysostomos, der den Hergang bei der Zeremonie also zur Darstellung bringt: »Ich hatte mir nun zwar vorgenommen, euch zu allererst zu erklären . . . weshalb sie (unsere Väter) angeordnet haben, daß ihr nach Abschluß dieser Unterweisungen vor der Taufe die Schuhe ausziehen, die Kleider ablegen und euch dann entkleidet und barfuß, nur mit dem Leibrock angetan zu den Exorzisten verfügen sollt. Denn es ist nicht ohne Bedeutung, daß sie gerade diese Zeit gewählt und den äußeren Ritus so und nicht anders gestaltet haben, beides hat seinen höheren und geheimnisvollen Sinn.«[2]

Das Ablegen der Oberkleider beim Exorzismusakt war auch im Abendlande Sitte. Augustin bemerkt ausdrücklich, daß die Katechumenen bei Vornahme des Exorzismus nicht mit dem Cilicium bekleidet waren, sondern auf ihm standen.[3] Das Cilicium war das Bußkleid, welches die Täuflinge in der Vorbereitungszeit trugen und welches zum Exorzismus abgelegt wurde.

Um der Sitte der Nacktheit in das Exorzismusritual Eingang zu verschaffen, dazu war eine eigene Überlegung nicht vonnöten. Die Bräuche im Heimatland des Christentums, in Palästina, sowie die im hellenistischen Missionsgebiet drängten von selbst darauf hin. Man braucht sich nur einmal die orientalischen (jüdischen) Trauer- und Bußgebräuche zu vergegenwärtigen. II. Sam. 3, 31 heißt es: »David aber sprach zu Joab und allem Volke, das mit ihm war: ‚Zerreißet eure Kleider und gürtet Säcke um euch und traget Leid um Abner.'« Der Sack war also ein Trauerkostüm, das man nach Ablegung der Kleider

---

[1] Pseudo-Dionysius, De eccl. hier. II, 3 § 5 (Migne PG 3, 401): *»γυμνὸν καὶ ἀνυπόδετον ἵστησι πρὸς δυσμὰς ἀφορῶντα.«*

[2] Ad illum. catech. 1, 2 (Migne PG 49, 225).

[3] Sermo 216, 10 (Migne PL 38, 1082). — Vgl. Pseudo-Augustin, De symb. ad catech. II, 1 (Migne PL 40, 637).

anzog. Die Kleider zerreißen oder ausziehen ist der Bedeutung nach dasselbe. So wird Is. 32, 11 zu den Frauen Jerusalems gesprochen: »Erschrecket, ihr stolzen Frauen, zittert, ihr Sichern, entkleidet euch, steht entblößt und gürtet euere Lenden.« Der Sack ist ein Lendentuch aus härenem Stoff; er war aber nicht bloß gürtelartig, daß er nur die Lenden bedeckte; nach II. Makk. 3, 19 reicht er auch über die Brust: »Auch die Frauen kamen, die Brust mit Bußkleidern umgürtet.« Im Gegensatz zum weiten Mantel wird der Sack eng genannt (Is. 3, 24). Der Sack ähnelte demnach dem griechischen Chiton, dem kurzen Leibrock.[1] Trotzdem konnten die mit dem Sack bekleideten nackt genannt werden, wie ja auch die Griechen das Wort *γυμνός* = nackt für leichtbekleidet (nur mit Chiton) gebrauchen. Tatsächlich galt im Morgenland »nackt« und mit »Sack bekleidet« für identisch. So heißt es in dem Martyrium des Jesaia (1. Jahrh. v. Chr.): »Und der Prophet Micha und Anania der Alte, und Joel, Habakuk und Jasub, sein Sohn und viele Gläubige, die an die Himmelfahrt glaubten, zogen sich zurück und ließen sich auf dem Berge nieder, alle legten einen Sack um und alle waren Propheten, die nichts bei sich hatten, sondern sie waren nackt und bloß und trauerten über den Fall Israels.«[2]

Die Nacktheit und Bekleidung mit dem Sack war nicht bloß Trauertracht, sie war auch die Tracht der Verdemütigung und Buße vor Gott, wie Matth. 11, 21 (vgl. Luk. 10, 13) beweist: »Wehe dir, Korozain! Wehe dir, Bethsaida! Denn wenn die Wunder, die bei euch geschehen sind, in Tyrus oder Sidon geschehen wären, längst hätten sie in Sack und Asche Buße

[1] Friedrich Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi. Gießen 1892. S. 11 führt als Stellen, aus denen die Gestalt entnommen werden kann, an: Joel 1, 8. Jes. 3, 24. 15, 3. 22, 12. Jer. 6, 26. 4, 8. 49, 3. II. Sam. 3, 31. I. Kön. 20, 32. 21, 27. Thren. 2, 10. Ez. 7, 18. 27, 31. Gen. 37, 34. Jer. 48, 37. Am. 8, 10. Jes. 20, 2. I. Kön. 20, 31. Vgl. Joh. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1898. S. 33 ff.

[2] In der Ausgabe von Flemming bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904. S. 294.



getan.« Dieser israelitische Bußbrauch ist völlig ins Christentum übergegangen. Tertullian bezeugt dies, indem er den Heiden entgegenhält: »Nos vero ieiuniis aridi et omni continentia expressi ab omni vitae fruge dilati, in sacco et cinere volutantes, invidia coelum tundimus, Deum tangimus.«[1]

Faßte man den Exorzismus als Bußritus, so ist von hier aus die Entkleidung verständlich. Der Exorzismus war aber vor allem auch Lustration oder *κάθαρσις*, wie die Griechen zu sagen pflegten. Daß zur Katharsis aber Ablegen der Kleider gehöre, wußte man schon im alten Orient. So wird in den babylonischen Ritualtafeln für Beschwörer (âšipu) zum wirkungskräftigen Krankenexorzismus (der zugleich Dämonenexorzismus ist) verlangt, »der Kranke soll sein Kleid ausziehen«.[2] Die leichtverständliche Symbolik der Zeremonie hat sie auch in die griechischen Mysterien eingeführt. Verschiedene noch erhaltene Bildwerke vermögen uns einen Begriff von der Zermonie zu geben. Auf der bereits oben (S. 104) genannten von Lovatelli beschriebenen Aschenurne erscheint der Myste bei der Darbringung seiner Opfergabe nackt, nur ganz leicht mit dem Widderfell umhüllt. Ein anderes Vasenbild stellt Theseus im Lustrationsakt völlig unbekleidet dar.[3] Lenormant wollte darin einen den eleusinischen Mysterien verwandten Sühneritus für Mord erkennen.[4] Eine große Bedeutung scheint der Nacktheit auch in den Mithrasmysterien beigemessen worden zu sein. Auf dem Mithräum von Osterburken bietet das Umrahmungsrelief der rechten Seite im vierten Felde eine nackte Person kniend vor einer stehenden, wobei letztere wohl den Priester, erstere den Mysten zur Darstellung bringt.[5] Im Eckbild oben

---

[1] Apolog. c. 40 (Migne PL 1, 551. Ausg. 1866).

[2] H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion. Die Beschwörungtafeln šurpu. Ritualtafeln für den Wahrsager, Beschwörer und Sänger. Leipzig 1901. S. 167. No. 53.

[3] Gazette archéologique IX (1884) Tafel 44—46. J. de Witte beschreibt die Darstellung auf S. 352—353 als L'expiation ou la purification de Thésée.

[4] Contemporary Review (Juli 1880) p. 137, wiederabgedruckt in Gazette archéologique (1884) p. 353.

[5] K. B. Stark, Zwei Mithraeen der großherzogl. Altertümersammlung in Karlsruhe. Heidelberg 1865. Tafel II. — Auch bei Fr. Cumont, Textes

rechts kehrt das gleiche Bild noch einmal wieder, aber die mit dem rechten Fuße kniende Gestalt trägt hier einen bis an die Knie reichenden Leibrock. Ähnliche Kultszenen finden sich noch in ziemlicher Zahl auf den von Cumont gesammelten Mithräen,[1] besonders gut auf dem Mithräum von Heddernheim.[2] Bei den Neuplatonikern Plotin und Proclus versinnbilden die Gewänder die Leidenschaften, die bösen Neigungen, welche die Seele bei ihrem Eintritt in den Körper anlegt, und welche wieder ausgezogen werden müssen, wenn die Seele aufwärts strebt und zur Einheit gelangen will.[3] Es sind dies wohl Gedanken, die man schon vor diesen beiden Philosophen mit der Entkleidung im Mysterienritual in Zusammenhang brachte; Gedanken, die auch in christlichen Kreisen geläufig wurden. Man vergleiche nur etwa Cyrill von Jerusalem, der seinen Täuflingen die Nacktheit also erklärt: »Da in eueren Gliedern die feindlichen Mächte hausten, so dürft ihr nicht mehr jenes alte Gewand tragen. Nicht dieses sichtbare Gewand meine ich, sondern den alten Menschen, der durch seine Leidenschaften in die Irre ging und dem Verderben zueilte. Dieses Gewand sollte die Seele nicht wieder anlegen, nachdem sie es einmal ausgezogen hat, sondern sie sollte sagen wie die Braut Christi im Hohen Liede: ‚Ich habe mein Gewand ausgezogen, wie sollte ich es wieder anziehen?' Welch staunenswertes Ereignis! Ihr waret nackt vor den Augen aller und schämtet euch nicht. In Wahrheit seid ihr Nachahmer geworden des ersten Menschen Adam, der im Paradiese nackt

---

et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra II (1896) Taf. VI = monument 246.

[1] Textes et monuments figurés de Mithra. Tome II. Bruxelles 1896. p. 304 fig. 161; p. 312 fig. 170; p. 317 fig. 179; p. 322 fig. 188; p. 326 fig. 193; p. 379 fig. 293; p. 381 fig. 295.

[2] Textes et monuments II planche VII = monum. 251.

[3] Plotin, Enn. I, VI, 7 (ed. Volkmann I [Lipsiae 1883] p. 93): ». . . *ἐπιστραφεῖσι καὶ ἀποδυομένοις, ἃ καταβαίνοντες ἠμφιέσμεθα· οἷον ἐπὶ τὰ ἅγια τῶν ἱερῶν τοῖς ἀνιοῦσι καθάρσεις τε καὶ ἱματίων ἀποθέσεις τῶν πρὶν καὶ τὸ γυμνοῖς ἀνιέναι.*« Über Proclus siehe Hugo Koch, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte I, 2—3) Mainz 1900. S. 165.

war und sich nicht schämte.«[1] Direkt von der neuplatonischen Schule beeinflußt ist die Erklärung bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Nach ihm besteht der geheimnisvolle Sinn der Entkleidung bei Abrenuntiation und Exorzismus darin, daß sie das Ausziehen aller bösen Neigungen, die Hinwegnahme alles Vielfältigen und Gespaltenen in der Seele und dementsprechend die Rückkehr zur Einheit im Bilde vorführen sollte.[2]

Viel stärker kam der exorzistische Charakter der Nacktheit zum Ausdruck bei der völligen Entkleidung unmittelbar vor der Exorzismussalbung und der Immersionstaufe. Aller Schmuck, jeder Ring mußte entfernt werden, die Frauen mußten die Haare lösen und die Haarnadeln entfernen. So bestimmt das syrische »Testament unseres Herrn« nach der Übersetzung E. Rahmanis: »Mulieres, dum baptizantur, solvant comam. ... Cum post responsum descendunt baptizandi in aquas, videat episcopus, ne quis vir gerat annulum, vel mulier ornamentum auro confectum: (si) quidem nemini fas est quicquid alienum in corpore habere, dum in aquis est, sed quod habet, tradat iis, qui prope sunt.«[3] Ähnlich die Ägyptische Kirchenordnung: »Deinde viros adultos baptizetis, postremo mulieres, postquam omnes crines solverunt et ornamentum aureum et argenteum, quo utuntur, deposuerunt; ne sinas quemquam rem alienam secum in aquam ferre.«[4] Die beiden Stellen sprechen nicht ganz klar aus, was sie unter der res aliena verstehen. Ganz deutlich kommt dies zum Ausdruck in den sog. Canones Hippolyti, wo die entsprechende Partie folgende Fassung bietet: »Mulieres deponant ornamenta et aurea et caetera. Solvant crinium nodos, ne cum illis descendat in aquam regenerationis quidquam peregrinum de spiritibus peregrinis.«[5] Es herrschte also damals die Auffassung, es könnte sich im kleinsten Schmuck

[1] Catach. mystag. II, 2 (ed. Rupp II, 356. 358).

[2] De eccles. hier. II, 3 § 5 (Migne PG 3, 401).

[3] Testamentum domini nostri Iesu Christi. Moguntiae 1899. p. 127.

[4] Nach der Ausgabe bei F. X. Funk, Didascalia et constitutiones Apostolorum II (1905) p. 109 = Kap. XVI, 6. — Bei H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts I (1891) S. 95.

[5] In der Ausgabe von Haneberg, Canones s. Hippolyti. Monachi 1870. p. 75 = can. XIX, 7. — In der Ausgabe bei Duchesne, Origines du culte chrétien.[3] Paris 1903. p. 533 = can. 115.

ein Dämon verstecken, welcher die Weihe illusorisch machen könnte. Deshalb die strenge Bestimmung, daß die vollständigste Entkleidung stattfinden müsse. Die Furcht, daß böse Geister mit dem Täufling ins Wasser steigen könnten, reicht sicherlich bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinauf. Klemens von Alexandrien hat uns ein Exzerpt aus Theodot aufbewahrt, das folgende merkwürdige Belehrung gibt: »Eigentlich müßte man zur Taufe mit freudig erregtem Herzen hinzutreten. Allein, da es öfters vorkommt, daß unreine Geister zusammen mit Täuflingen ins Wasser steigen und so mit dem Menschen des Siegels teilhaftig und dadurch unausrottbar werden, so ist damit ein Grund gegeben, warum sich mit der Freude Furcht verbindet (durch welche der Mensch zur Buße und zu demütigem Gebet veranlaßt es zuwege bringt), daß er allein und reinen Herzens ins Taufbad steigt.«[1]

G. Anrich hat darauf hingewiesen, daß bereits im römischen Heidentum das Auflösen des Haares und das Ablegen des Schmuckes Gebräuche lustralen Charakters waren.[2] Das ist auf Grund der erbrachten Belege nicht zu bestreiten. Der christliche Taufbrauch dagegen hat jedoch seine ganz eigentümliche Bedeutung, die in dem bereits angeführten Wort »ne cum illis descendat in aquam regenerationis quidquam peregrinum de spiritibus peregrinis« ihren Ausdruck findet. Gold- und Silbersachen und überhaupt jeglicher Schmuck galt nämlich nach dem in den ersten drei Jahrhunderten von den Kirchenschriftstellern außerordentlich hochgeschätzten Buch Henoch als Erfindung des Azazel und seiner Dämonenschar.[3] Schmucksachen am

[1] Die interessante, etwas schwer konstruierte Stelle lautet im Urtext: Excerpt. ex Theod. No. 83 (Migne PG 9, 696): »*Ἐπὶ τὸ βάπτισμα χαίροντας ἔρχεσθαι προσῆκεν· Ἀλλ' ἐπεὶ πολλάκις συγκαταβαίνει τισὶ καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα παρακολουθοῦντα, καὶ τυχόντα μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τῆς σφραγῖδος, ἀνίατα τοῦ λοιποῦ γίνεται, ἃ τῇ χαρᾷ συμπλέκεται φόβος, ἵνα τις μόνος καθαρὸς αὐτὸς κατέλθῃ.*«

[2] Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894. S. 204.

[3] Kap. VIII, 1 (ed. J. Flemming et L. Radermacher: GCS [1901] p. 26, 11 ss.): »*Ἐδίδαξεν τοὺς ἀνθρώπους Ἀζαὴλ μαχαίρας ποιεῖν καὶ ὅπλα καὶ ἀσπίδας καὶ θώρακας, [διδάγματα ἀγγέλων,] καὶ ὑπέδειξεν αὐτοῖς τὰ μέταλλα καὶ τὴν ἐργασίαν αὐτῶν καὶ ψέλια καὶ κόσμους καὶ στίβεις καὶ τὸ καλλιβλέφαρον καὶ παντοίους λίθους ἐκλεκτοὺς καὶ τὰ βαφικά.*«



Körper der Täuflinge konnten daher leicht den Dämonen den Anreiz geben, mit dem Täufling ins Wasser zu steigen und den Versuch zu machen, die Taufgnade zu verhindern und trotz des vorausgegangenen Exorzismus wieder in den Täufling hineinzufahren. Schmucksachen zu tragen mochte wohl auch während der Taufvorbereitungszeit verboten gewesen sein. Dies wäre dann ein Analogon zur heidnischen Lustrationssitte, aber die Bestimmung, vor dem Hinabsteigen in das Taufbad allen Zierat hinwegzutun, hat damit keine Ähnlichkeit.

3. Ein eigenartiger Brauch war im Taufexorzismus der afrikanischen und spanischen Kirche üblich. Die Katechumenen mußten während der Exorzismusgebete auf einem cilicium, d. h. auf einem ziemlich roh und rauh bearbeiteten Tierfell stehen[1] und wurden dann über die ausgebreiteten cilicia hinweg zur Exorzismussalbung geführt.[2] Augustin, der den Brauch berichtet, legt ihm einen geheimnisvollen Sinn bei, leider ohne den geheimnisvollen Sinn näher auszuführen. Es ist uns durch dieses Schweigen Augustins ein jedenfalls wertvoller Fingerzeig für die Erklärung der Zeremonie vorenthalten; wir sind deshalb zum großen Teil auf Vermutungen angewiesen. G. Anrich hat zuerst die Erwägung empfohlen, »ob nicht das Stehen auf dem Cilicium, dem Augustin einen geheimnisvollen Sinn beimißt, dem einen sehr wichtigen Lustrationsritus darstellenden Stehen

---

[1] Sermo 216, 10 (Migne PL 38, 1082): »et vos quidem, cum scrutaremini atque ipsius fugae ac desertionis persuasor in trinitatis tremendae omnipotentia debite increparetur, non estis induti cilicio, sed tantum vestri pedes in eodem mystice constiterunt.« — Vgl. Pseudo-Augustin, De symbolo II, 1, 1 (Migne PL 40, 637, hier zitiert als sermo a ad Catech.): »Quid est, quod hac nocte circa vos actum est, quod praeteritis noctibus actum non est; ut ex locis secretis singuli produceremini in conspectu totius ecclesiae, ibique cervice humiliata quae male fuerat antea exaltata, in humilitate pedum cilicio substrato in vobis celebraretur examen, atque ex vobis exstirparetur diabolus superbus, dum super vos invocatus est humilis altissimus Christus?« Vgl. ferner Pseudo-Augustin, De symbolo ad Catech. sermo alius (alias IV) c. I, 1 (Migne PL 40, 660 s. Ausg. 1861).

[2] Ildefons von Toledo, De cognitione baptismi c. 14 (Migne PL 96, 117): ». . . per stramenta ciliciorum ad oleandum sacerdotibus parvuli deducuntur, ut poenitentiae signum habeant propter opus, qui poenitentiae opera demonstrare non possunt propter aetatis tempus.«



auf dem Zeuswidderfell entspricht«.[1] Tatsächlich können und dürfen wir die von Anrich aufgezeigte Parallele nicht außer acht lassen. Suidas hat den heidnischen Ritus also zum Ausdruck gebracht: »Διὸς κώδιον. οὗ τὸ ἱερεῖον Διὶ τέθυται. θύουσί τε τῷ τε Μειλιχίῳ καὶ τῷ Κτησίῳ Διί. τὰ δὲ κώδια τούτων φυλάσσουσι, Δία προσαγορεύοντες. χρῶνται δ' αὐτοῖς οἵ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι· καὶ ἄλλοι τινὲς πρὸς τοὺς καθαρμοὺς ὑποστορνύντες αὐτὰ τοῖς ποσὶ τῶν ἐναγῶν.«[2] Danach ist kein Zweifel mehr, daß in gewissen heidnischen Mysterienkulten das Stehen oder Knien auf dem Widderfell ein Sühnritus war. Ein genügender Grund, der Angabe des Suidas mit Mißtrauen zu begegnen, ist nicht vorhanden. Ähnliches ist auch sonst bezeugt. Wie L. Deubner mit einer ganzen Reihe von Texten dartut,[3] befolgten die Orakelsuchenden außer sonstigen sühnenden Bräuchen auch den, im Heiligtum auf einem Tierfelle schlafend Traumoffenbarungen des Gottes zu erwarten. Nach dem hl. Hieronymus soll auch bei den Juden derartiges vorgekommen sein.[4] Auf jeden Fall bedeutete das Sitzen, Knien und Stehen auf dem Cilicium eine Verdemütigung vor der Gottheit.[5] In diesem und keinem anderen Sinne ist die

---

[1] G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Göttingen 1894. S. 204 f.

[2] ed. Bernhardy I (1853) p. 1404.

[3] De incubatione capita quattuor. Lipsiae 1900. p. 27.

[4] Ad Isaiam c. 65, 4 (Migne PL 24, 657 s.): »habitans in sepulcris (sc. populus Israel), et in delubris idolorum dormiens, ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent. Quod in fano Aesculapii usque hodie error celebrat ethnicorum multorumque aliorum, quae non sunt aliud, nisi tumuli mortuorum.«

[5] Auf die verschiedenen Versuche, den tiefsten Sinn vom Διὸς κώδιον zu eruieren, brauche ich hier nicht näher einzugehen, da für unseren Zweck die Suidas-Angabe »πρὸς τοὺς καθαρμοὺς« genügt. W. Kroll hat neuestens entgegen der Substitutionshypothese, wonach das Sitzen auf dem Tierfell als Ersatz für die Darbringung des Menschen angesehen wird, nach Rob. Smith eine andere Lösung darbieten wollen. Er geht aus von einem von Lucian berichteten skythischen Brauch bei Abschluß eines Kriegsbündnisses: »Wenn ein Skythe ein Kriegsbündnis schließen wollte, so schlachtete er ein Rind und briet das Fleisch; das Fell breitete er auf dem Boden aus und setzte sich darauf. Dann traten seine Freunde hinzu, nahmen von

Zeremonie im Taufexorzismus zu deuten. Ein Hinweis ist uns erhalten bei Ildefons von Toledo, der in seinem Buche über die Taufe sagt: »Die Kleinen werden über ausgebreitete Cilicien zur Salbung vor die Priester geführt, damit sie wenigstens das Symbol der Buße geben, sie, die Werke der Buße wegen ihres jugendlichen Alters nicht verrichten können.«[1] Ich denke, das Stehen auf dem Cilicium ist nichts anderes wie das Tragen des Bußgewandes: ein Symbol der bußfertigen Gesinnung.

Die bis tief ins Mittelalter hineinreichende Sitte, den Sterbenden auf ein auf dem Fußboden ausgebreitetes und mit Asche bestreutes Cilicium zu legen, scheint diese Annahme nahezulegen. Daß man diesen Brauch als Bußritus empfand, wird oft genug ausgesprochen. So enthalten die aus dem Jahre 1009 stammenden Consuetudines des Klosters Farfa im Sabinerlande die Bestimmung: »Dum viderint eum iam prope exitum esse, levent eum de stratu in quo iacet, et abeant coaptatum antea in umo lectum et positum sagum cilicinum et cinis desuper missa sit. Tunc accipiant egrum et ibi collocent prout melius potuerint: Quia filius christiani non debet migrare nisi in cinere et cilicio, sicut iam in multis exemplis sanctorum experti sumus.«[2] Nach dem X. Ordo Romanus, der jedenfalls dem elften oder zwölften Jahrhundert zugehört, muß der Priester bei dieser Zeremonie fragen: »Placent tibi cinis et cilicium ad testimonium poenitentiae tuae ante dominum in die iudicii?« und der Sterbende antwortet »Placent«.[3] Die über das Cilicium gesprochene Benediktion bringt ebenfalls den Buß-

dem Fleische, setzten den rechten Fuß auf das Fell und gelobten Hilfe. . . . So wird auch das Sitzen des Mysten auf dem Felle zu erklären sein: er schließt einen Bund mit dem Gotte, indem er die Haut des diesem geweihten Tieres betritt.« (Alte Taufgebräuche: Archiv für Religionswissenschaft. VIII. Bd. Beiheft 1905. S. 39.) G. Hock (Griechische Weihegebräuche. Würzburg 1903. S. 123) hält aber trotzdem an der alten Deutung fest.

[1] De cognitione baptismi c. 14 (Migne PL 96, 117).

[2] Bruno Albers, Consuetudines monasticae Vol. I: Consuetudines Farfenses. Stuttgardiae et Vindobonae 1900. p. 193.

[3] Migne PL 78, 1023. Zum ganzen Ritus vgl. ferner das Pontifikale des Bischofs Prudentius von Troyes (ca. 850) bei E. Martène, De antiquis ecclesiae ritibus I (1788) p. 304.



charakter der Zeremonie in der deutlichsten Weise zum Ausdruck. Sie lautet nach dem Rituale von St. Florian aus dem zwölften Jahrhundert: »Omnipotens sempiterne deus, qui per indumenti asperitatem vitam tui precursoris laudasti: preces, quas tibi lacrimabiliter ex intimi cordis affectu fundimus, clementer exaudi, et hoc cilicium, quod ex fetidarum pilis capellarum ad penitentie indicium confici permisisti, benedicere tua ineffabili clementia dignare et eo utentium omnium maculas criminum dele vitamque concede perpetuam. Per etc.«[1]

Daß der christliche Brauch im Taufexorzismus direkt aus den heidnischen Mysterienkulten herübergenommen sei, läßt sich nicht erweisen, aber auch nicht kurzerhand verneinen. Es verhält sich hier ähnlich wie bei der Sitte, in Sack und Asche schutzflehend vor die Gottheit zu treten. Diese Sitte fand sich nach dem Zeugnis Tertullians bei den Heiden,[2] sie war auch dem Christentum geläufig[3]: aber daß die christliche Sitte von den Heiden entlehnt sei, läßt sich nicht behaupten. Tatsächlich war die Zeremonie schon längst vor der griechischen Kultur im alten Israel bekannt,[4] so daß wir die christliche Sitte auch aus jüdischer Tradition ableiten können, oder sie besser als eine gemeinverständliche und darum den alten Völker gemein-

[1] Ad. Franz, Das Rituale von St. Florian. Freiburg i. B. 1904. S. 108. Ähnlich der X. Ordo Romanus (Migne PL 78, 1022). Dazu wäre zu vergleichen der Cod. lat. 3909 in der Kgl. Staatsbibliothek zu München, der am Eingang des Ordo ad visitandum infirmum gleichfalls die benedictio cilicii bietet. Der Kodex stammt aus dem elften Jahrhundert und gehörte der Diözese Augsburg. Siehe F. A. Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie in der Diözese Augsburg. Augsburg 1888. S. 416—421.

[2] Tertull., De ieiunio c. 16 (CSEL 20, 295 s.): »Apud quasdam vero colonias praeterea annuo ritu saccis velati, et cinere conspersi idolis suis inediam (invidiam) supplicem obiciunt.«

[3] Tertull., De pudicitia c. 13 (CSEL 20, 243): »Et tu quidem paenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens, conciliciatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros etc.« — Id. Apolog. c. 40 (Migne PL 1, 487. Ausg. 1844): »Nos vero ieiuniis aridi et omni continentia expressi, ab omni vitae fruge dilati, in sacco et cinere volutantes, invidia coelum tundimus.«

[4] Siehe oben S. 109 f.



same bezeichnen können. Es gilt hier in Wahrheit, was der Verfasser des Briefes an Diognet schrieb: »Die Christen sind weder nach Vaterland, noch in Sprache und Sitten von den übrigen Menschen verschieden. . . . Sie folgen den einheimischen Sitten in Kleidung, Nahrung und der übrigen Lebensführung.«[1]

§ 7.

Die Exsufflatio.

Wollten die Christen um die Wende des zweiten Jahrhunderts ihren Ekel und Abscheu vor dem heidnischen Götzendienst bekunden, so war ihnen Ausspucken und Blasen die symbolische Handlung dafür. Tertullian scheint das als selbstverständliche Übung vorauszusetzen in den Worten: »Quo ore christianus turarius, si per templa transibit, quo ore fumantes aras despuet et exsufflabit, quibus ipse prospexit?«[2] Die Symbolik des despuere und exsufflare war in der damaligen Zeit so geläufig, daß die beiden Verba geradezu für verabscheuen und verachten gebraucht wurden.[3] Was lag nun näher als die allgemein verständliche symbolische Handlung des despuere und exsufflare in diejenige Partie des Taufrituals zu übernehmen, wo man dem Satan und seinem Anhang widersagte und seine ganze Verabscheuung gegen das Heidentum, das Reich der dämonischen Mächte, zum Ausdruck brachte? Tatsächlich wissen wir nun von Ephräm dem Syrer, daß um die Mitte des vierten Jahrhunderts unter den zur Taufe vorbereitenden Akten auch die Sitte vorhanden war, daß der Täufling, nach Westen (= dem Reiche der Finsternis und des Bösen) gerichtet, gegen den anwesend gedachten Satan blies.[4] Pseudo-Dionysius Areo-

[1] Ep. ad Diognet. c. V, 1. 4 (ed. Funk PA I², 396 s.).

[2] De idololatria c. 11 (ed. Oehler I, 85).

[3] Tertull., Adv. nationes I, 10 (CSEL 20, 75. 11): »colentes et despuentes, honorantes et lacessentes.« — Irenaeus, Adv. haer. l. I, 9, 3 (ed. Harvey I, 163): »Ἣν γνώμην καταφυσήσαντας καὶ καταθεματίσαντας, δέον πόῤῥω που μακρὰν φυγεῖν ἀπ' αὐτῶν . . .«

[4] In secundum adventum domini nostri Iesu Christi (Ephraem Syri opera omnia. Tom. II. Graec.-lat. Romae 1743. p. 195): »καὶ πάντες ὁμοίως τῷ διαβόλῳ ἀπεταξάμεθα, ἐμφυσήσαντες αὐτόν.«



pagita bestätigt die Sitte.[1] Sie ist im griechischen Ritus neben dem Ausspucken gegen den Satan herrschend geblieben.[2] Diese Exsufflation ist nichts weiter wie auch die des Ausspeiens: eine symbolische Handlung des Abscheues und ein Bestandteil der Abrenuntiation; eigentlich exorzistischen Charakter hatte diese Exsufflation nicht.

Nun begegnet uns aber seit der Mitte des vierten Jahrhunderts in der Taufliturgie ein Anblasen als Bestandteil des Exorzismus: das Anblasen des Täuflings durch den Priester.

Cyrill von Jerusalem sagt in einer Katechese aus dem Jahre 347: »Empfange mit Eifer die Exorzismen: du magst angeblasen oder beschworen werden, es wird dir zum Heile dienen.«[3] Bei Augustin kehrt das Wort exsufflare neben exorcizare als Charakteristikum des Taufexorzismus ständig wieder.[4] Nach der Ägyptischen Kirchenordnung,[5] dem Testament unseres Herrn[6] und den Canones Hippolyti[7] war die Exsufflatio ein Blasen in das Antlitz des Katechumenen. Die als Kan. 7 der 1. Synode von Konstantinopel (381) jedoch erst der Mitte des fünften Jahrhunderts angehörende Verfügung über die Wiederaufnahme der Häretiker verlangt ein Blasen in das Gesicht und in die Ohren.[8] Wie aus dem gleichen Kanon

---

[1] De eccl. hier. II, 2 § 6 (Migne PG 3, 396): »*Εἶτα* (nach der Entkleidung) *στήσας ἐπὶ δυσμαῖς προσέχοντα, καὶ τὰς χεῖρας ἀπωθοῦντα πρὸς τὴν αὐτὴν ἀπεστραμμένος χώραν, ἐμφυσῆσαι μὲν αὐτῷ τρὶς διακελεύεται τῷ Σατανᾷ, καὶ προσέτι τὰ τῆς ἀποταγῆς ὁμολογῆσαι.*«

[2] H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae orientalis. Lipsiae 1853 (Codex lit. ecclesiae universalis. Tom. IV). p. 497: »*καὶ ἐμφύσησον καὶ ἔμπτυσον αὐτῷ.*«

[3] Procatechesis c. 9 (ed. Reischl. Monaci 1848. Vol. I. p. 12): »*Τοὺς ἐπορκισμοὺς δέχου μετὰ σπουδῆς. κἂν ἐμφυσηθῇς, κἂν ἐπορκισθῇς, σωτηρία σοι τὸ πρᾶγμα.*«

[4] Contra Iulianum opus imperfectum l. I c. 50 (Migne PL 45, 1073); l. I c. 60 (Migne PL 45, 1081); l. III c. 82 (Migne PL 45, 1280); l. III c. 182 (Migne PL 45, 1323); l. IV c. 77 (Migne PL 45, 1383). — Contra Iulianum l. III c. 3 n. 8 (Migne PL 44, 705) u. ö. Siehe oben S. 60 A. 2.

[5] ed. Achelis. Siehe oben S. 50.

[6] ed. Rahmani. Siehe oben S. 50.

[7] ed. Achelis. Siehe oben S. 50.

[8] Mansi III, 564: Einen Teil der Häretiker »*ὡς Ἕλληνας δεχόμεθα, καὶ τὴν πρώτην ἡμέραν ποιοῦμεν αὐτοὺς χριστιανούς, τὴν δὲ δευτέραν*

zu ersehen ist, gehörte die Exsufflatio nicht zur eigentlichen Taufliturgie, sondern zu den Vorbereitungsakten in der Katechumenatszeit. Was man mit der Exsufflatio im christlichen Altertum bezweckte, darüber kann man nach den oben S. 60 f. angeführten Stellen aus Augustin nicht mehr im Zweifel sein: sie sollte den Teufel aus den Ungetauften vertreiben — sie war exorzistisches Mittel im eigentlichen Sinne. Die theologische Anschauung über den Ritus, wie sie im fünften Jahrhundert in der Kirche allenthalben üblich war, faßte der römische Diakon Johannes in die Sätze zusammen: »Exsufflatus igitur exorcizatur, ut fugato diabolo, Christo deo nostro paretur introitus; et a potestate erutus tenebrarum transferatur in regnum gloriae caritatis dei: ut qui dudum vas fuerat satanae, fiat nunc domicilium salvatoris. Exsufflatur itaque, quia tali dignus est ignominia desertor antiquus. Exorcizatur autem, id est coniuratur, ut exeat et recedat, illius agnoscens adventum, cuius erectam in paradisi felicitate imaginem prava suasione deiecerat.«[1] Dies blieb die klassische Stelle für die Erklärung der Zeremonie während des Mittelalters. Bei Alkuin,[2] Pseudo-Alkuin,[3] im Rituale von St. Florian,[4] sowie in einem Augsburger Rituale des zwölften Jahrhunderts (= Cod. lat. Monac. 3909 Bl. 156')[5] findet sie sich so ziemlich wörtlich wieder.

Woher stammt nun die Taufzeremonie des Anblasens mit ihrem exorzistischen Charakter? Genügt ein Hinweis auf die vorher erwähnte Symbolik des Blasens als eines Zeichens des Abscheus oder waren andere kulturelle Einflüsse zur Aufnahme dieses Ritus maßgebend gewesen?

κατηχουμένους· εἶτα τὴν τρίτην ἐξορκίζομεν αὐτοὺς μετὰ τοῦ ἐμφυσᾶν τρίτον εἰς τὸ πρόσωπον καὶ εἰς τὰ ὦτα αὐτῶν. καὶ οὕτως κατηχοῦμεν αὐτούς, καὶ ποιοῦμεν αὐτοὺς χρονίζειν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, καὶ ἀκροᾶσθαι τῶν γραφῶν· καὶ τότε αὐτοὺς βαπτίζομεν.«

[1] Ep. ad Senarium c. 3 (Migne PL 59, 402).

[2] Ep. ad fratres Lugdunenses (a. 798) = ep. 90 (Migne PL 100, 292): »Exsufflatur etiam, ut fugato diabolo, Christo deo nostro paretur introitus.« — Ebenso in ep. ad Oduinum presbyterum de baptismi caeremoniis (Migne PL 101, 613).

[3] De divinis officiis c. 19 (Migne PL 101, 1217).

[4] Ad. Franz, Das Rituale von St. Florian. S. 48, 4.

[5] Ad. Franz a. a. O. S. 159 zu S. 50, 14.



Im Johannesevangelium (20, 22) wird erwähnt, daß Jesus nach seiner Auferstehung seinen Jüngern in das Angesicht blies und die Worte sprach: »Empfanget den Hl. Geist.« Von den Exegeten wird dieses Anblasen meist als Geistmitteilungsritus gefaßt, ohne daß einer anderen Bedeutung auch nur gedacht würde. Manche Kirchenväter denken sich das Anblasen der Apostel als Reinigung und Heiligung ihrer Seelen. So nennt Eusebius von Cäsarea das Anhauchen durch Jesus ein »*ἐμφύσημα καθαρτικόν*«.[1] Reinigung und Heiligung sind untrennbar miteinander verbunden. Darum sieht Basilius bei Joh. 20, 22 in der Mitteilung des Hl. Geistes eine Gnade der Erneuerung für die Apostel.[2] Ähnlich Cyrill von Alexandrien, der dem Anhauchen Umwandlungskraft zuschreibt: »Sie (die Apostel) wurden in ihrer Erkenntnis erleuchtet vom Tage der Auferstehung an, als Christus in ihr Angesicht blies; sie waren andere Menschen geworden.«[3] Ein Anklang an diese Auffassung von der reinigenden und erleuchtenden Kraft des Hauches Jesu ist es, wenn das gnostische Buch Pistis Sophia (ca. 235) folgende Sage bietet: »Es sprach Jesus zu seinen Jüngern: ‚Tretet her zu mir!‘ Und sie traten zu ihm heran. Er wandte sich zu den vier Ecken der Welt, sagte den großen Namen über ihrem Haupte, segnete sie und blies in ihre

---

[1] De ecclesiastica theologia III 5 (ed. Klostermann: GCS: Eusebius, IV. Bd. S. 160, 6 ff.): »*εἰ δὲ ἐμφυσήσας τοῖς μαθηταῖς εἶπεν ‚λάβετε πνεῦμα ἅγιον‘, οὐ χρὴ ἀγνοεῖν ὡς τὸ μὲν ἐμφύσημα καθαρτικόν πως ἦν τῆς τῶν ἀποστόλων ψυχῆς, ἐπιτηδείους αὐτοὺς παρασκευάζον τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑποδοχῆς. οὐ γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον αὐτῶν ἐμφυσῆσαι λέγεται οὐδ᾽ ὅτι πνοὴν ζωῆς οὐδ᾽ ὅτι πνεῦμα ἅγιον, ὡς ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ ἀναγέγραπται ὅτι ‚ἐνεφύσηεν ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς‘, ἀλλ᾽ ἐμφυσῆσαι μὲν εἴρηται πρότερον, ἔπειτα εἰπεῖν ‚λάβετε πνεῦμα ἅγιον‘ ... τὸ δ᾽ ἐμφύσημα καθαρτικὸν ὡς ἔφην τῶν ἀποστόλων ἢ καὶ ἐνεργητικὸν τῆς μεταδόσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἑκατέρως γὰρ νοεῖν δυνατόν.*« Auf diese Stelle machte mich mein Freund Joh. Esders aufmerksam.

[2] De spiritu sancto c. 39 (Migne PG 32, 140): »*Ἀνακαινίζων γὰρ τὸν ἄνθρωπον ὁ κύριος, καὶ ἣν ἀπώλεσε χάριν ἐκ τοῦ ἐμφυσήματος τοῦ θεοῦ, ταύτην πάλιν ἀποδιδούς, ἐμφυσήσας εἰς τὸ πρόσωπον τῶν μαθητῶν, τί φησι; λάβετε πνεῦμα ἅγιον*« *κ. τ. λ.*

[3] In Ioann. 12, 16 (Migne PG 74, 80): »*ὅτι ἐνεφύσησεν ὁ Χριστὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτῶν, καὶ γεγόνασιν ἐξ ἑτέρων ἄλλοι.*«

Augen hinein. Es sprach Jesus zu ihnen: ‚Blicket hinauf und sehet, was ihr sehet.' Und sie hoben ihre Augen auf und sahen ein großes, sehr gewaltiges Licht, das kein Erdenbewohner beschreiben kann.«[1] Karl Schmidt hat nicht mit Unrecht auf Joh. 20, 22[2] und auf die Exsufflatio im Taufritual[3] als Parallelen hingewiesen.

Die Zeremonie des Hauchens und Blasens mit dem Worte *πνεῦμα* in Beziehung zu bringen, lag dem griechischen Sprachgebrauch viel näher, als dies bei uns der Fall sein kann; denn *πνεῦμα* bedeutet ja auch genau wie *ἐμφύσημα* den Hauch. Es ist für unseren Zweck daher durchaus nicht ohne Belang, daß Herakleon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in seinem Kommentar des Johannesevangeliums zu Joh. 2, 15 ausführen kann: »Die Geißel ist ein Bild der Kraft und Wirksamkeit des Hl. Geistes, der die Schlechteren hinausbläst.«[4] War nun von Jesus der Hl. Geist mit dem Sinnbild des Hauchens und Blasens übertragen worden, so lag es nahe, die Dämonen unter ähnlicher Zeremonie zu exorzisieren, zumal die Geistesmitteilung überhaupt in Joh. 20, 22 öfters als *ἐμφύσημα καθαρτικόν* verstanden wurde, und Jesus nach seinem eigenen Worte »im Finger Gottes« (Luk. 11, 20), d. h. im Hl. Geiste Dämonen austrieb.

Sollte nun wirklich die Exsufflatio im Sinne eines Exorzismus durch Joh. 20, 22 zur leichteren Aufnahme in das Taufritual gekommen sein, so ist sie in ihrem Ursprung doch noch nicht völlig erklärt. Denn Jesus kann sich sehr wohl wie bezüglich der Handauflegung, Speichelsalbung, so auch hier damals üblicher und fürs Volk verständlicher Gebräuche bedient haben; und so bedürfte auch Jesu Handlungsweise hinsichtlich des Ursprungs einer Erklärung.

---

[1] Kap. 141 (ed. Karl Schmidt: GCS: Koptisch-gnostische Schriften. I, 242, 7 ff.).

[2] A. a. O. I, 242 Note zu Zeile 10.

[3] Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus. Leipzig 1892. S. 488 (TU VIII. Bd.).

[4] Bei Origenes, Johanneskommentar X, 33, 213 (ed. E. Preuschen: GCS: Origenes IV, 207, 10 ff.): »*λέγων τὸ φραγέλλιον εἰκόνα τυγχάνειν τῆς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκφυσῶντος τοὺς χείρονας.*«

Bereits im vorchristlichen Judentum dachte man sich den starken Hauch oder das Anblasen als Abwehrmittel gegenüber einer feindlichen Macht. Dies kommt zum Ausdruck, wenn II. Mos. 15, 10 von Gott gesagt wird: »Ein Hauch von dir, und es deckte sie das Meer«,[1] oder wenn es im Buche Henoch heißt: Gott »wird seinen Zorn erregen, und dessen Hauch wird euch alle mit dem Schwerte umbringen«.[2] Von da ab blieb die Anschauung von der zerstörenden, vernichtenden Kraft des Anblasens geläufig. Sie begegnet bei Paulus (II. Thess. 2, 8): »Den der Herr Jesus töten wird mit dem Hauche seines Mundes.« Sehr deutlich tritt sie zutage in den Thomasakten aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts. Judas betet da über dem Öle: »Möge nun auch die Gabe kommen, durch welche du deine Feinde anbliesest und dadurch bewirktest, daß sie zurückwichen und vorwärts hinfielen.«[3] Tertullian weiß zu berichten, daß die Christen den Gestus des Blasens machten, um damit dämonische Spukgestalten und verderbliche dämonische Einflüsse von sich abzuwehren.[4] Das exsufflare hatte denselben Zweck wie das sputare, dem man ebenfalls dämonenvertreibende Kraft zueignete.[5]

Eine ganz besonders wichtige Rolle spielte das Anblasen in den Krankenheilungen. Nach den apokryphen Evangelien soll Jesus Jakob, den Sohn Josephs, durch Anblasen von einem Schlangenbiß geheilt haben.[6] Möglicherweise stammt der Brauch

---

[1] »Flavit spiritus tuus et operuit eos mare.« Vgl. II. Mos. 15, 8.

[2] Kap. 99, 16 (ed. Flemming et Rademacher: GCS: Henoch p. 132, 1).

[3] Edgar Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen und Leipzig 1904. S. 541. — Ausg. von Bonnet (1903) p. 267 = c. 157.

[4] Ad uxorem II, 5 (Oehler I, 690): »Latebisne tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu explodis, cum etiam per noctem exsurgis oratum, et non magiae aliquid videberis operari?«

[5] Ägyptische Kirchenordnung (bei E. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Lipsiae 1900. p. 121, 20 ss.): »nam adversarius, cum vidit virtutem . . . infugiatur (sic) non sputante te, sed flante spiritu.«

[6] Evangelium Thomae Graece A. c. 16 (Tischendorf, Evangelia apocrypha 2. A. S. 155): »*Καὶ κατατειναμένου αὐτοῦ καὶ ἀπολλυμένου προσήγγισεν ὁ Ἰησοῦς καὶ κατεφύσησε τὸ δῆγμα. καὶ εὐθέως*

aus dem arabischen Heidentum, wo er neben dem Gebrauch des Speichels als das gewöhnlichste Heilverfahren vorkommt.[1] Die Entlehnung müßte dann schon sehr früh stattgefunden haben, da im dritten Jahrhundert die Heilmethode durch Anblasen uns fast in allen Gebieten des Morgenlandes begegnet. Es scheint daher mehr rätlich, in dieser Sitte ein Gemeingut des alten Orients zu erblicken. Von den ägyptischen Zauberern des zweiten Jahrhunderts n. Chr. berichtet Kelsos, daß sie ihre Krankenheilungen auf offenem Markte durch Exsufflation erzielten.[2] Zu gleicher Zeit produzierten sich nach Plotins Zeugnis die Gnostiker zu Rom als Heilkünstler. Ihre Methode war die gleiche wie die des Morgenlandes: sie hypostasierten die Krankheiten und bliesen Dämon und Krankheit zugleich hinweg.[3] In Syrien war im vierten Jahrhundert das Anblasen ein Bestandteil des Zeremoniells beim Krankenbesuch (Ölungsritual?) der Periodeuten geworden. Ephräm bezeugt dies mit den Worten: »Wenn du krank bist und die Heilmittel der Ärzte lassen dich im Stich, dann kommen dir in Liebe die

---

ἐπαύσατο ὁ πόνος, καὶ τὸ θηρίον ἐρράγη, καὶ παραυτὰ ἔμεινεν ὁ Ἰάκωβος ὑγιής.« — Evangelium Thomae latinum c. 14 (Tischendorf l. c. S. 178): »Cumque talia vidisset Iesus, sufflavit in plagam eius, et subito sanus factus est Iacob, et vipera mortua est.« — Die gleiche Erzählung hat das arabische Kindheitsevangelium c. 43 (Tischendorf l. c. S. 204; arabisch bei Thilo I, 118 f.): »Eum igitur (sc. Iac.) in hoc statu cernens dominus Iesus accessit ad ipsum, locumque in quo vipera eum momorderat afflavit: quo facto extemplo sanatus est.«

[1] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. 3. Heft: Reste arabischen Heidentums. Berlin 1887. S. 141: »‚Du bist der Arzt, heißt es Agh. X, 136, 10, also blas mir in den Mund und besprich mich!‘ Das gewöhnlichste Heilverfahren ist das Blasen und Spützen mit obligater Besprechungsformel (ʿazîma Agh. XII, 85, 25); der gewöhnlichste Fall, worauf es angewendet wird, ist der Schlangenbiß.«

[2] *Κατὰ Κέλσου* I, 68 (ed. Koetschau: GCS: Origenes I, 122), wo von den Zauberern gesagt wird: *»Καὶ δαίμονας ἀπὸ ἀνθρώπων ἐξελαυνόντων καὶ νόσους ἀποφυσώντων.«*

[3] Enn. II, IX c. 14 (ed. R. Volkmann. Lipsiae 1883. Vol. I p. 203): *»νῦν δὲ ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ ταῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες.«* Der Zauber gilt als wirksam *»εἴ τις ἡμῶν τεχνικώτερος εἰπεῖν ταδὶ καὶ οὑτωσὶ μέλη καὶ ἤχους καὶ προσπνεύσεις καὶ σιγμοὺς τῆς φωνῆς καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκεῖ μαγεύειν γέγραπται.«* (Ib.)

Periodeuten zu Hilfe, und der eine bläst dir in den Mund, der andere bezeichnet dich mit dem Kreuze.«[1]

Ein Zeichen dafür, wie zäh derlei Gebräuche im Volke wurzeln, ist die Tatsache, daß noch in der Gegenwart die Krankenheilung durch Anblasen im deutschen Volke üblich ist. Wie mir Dr. Fr. Witte als eigenes Erlebnis mitteilte, heilte ein Mann in Dorsten (Westfalen) in den achtziger Jahren blutende Wunden dadurch, daß er drei Kreuzzeichen darüber machte und dreimal in Kreuzesform darüber wegblies.[2] Monsignore de Waal erzählte mir, daß in seiner Heimat Emmerich a. Rh. der Beleser bei Brandwunden die Heilung dadurch zu erzielen suchte, daß er dreimal von der Herzgegend aus über die Brandwunde hinblies und dabei die Worte sprach:

»Brand, got (geh) in'n Sand,
Niet in't Fleiß (= Fleisch).
Gott Vater, Sohn en Heil'gen Geiß (= Geist).«

In Alkmaar (Holland) heilt ein Beleser Zahnweh dadurch, daß er in den Mund bläst und die zwei Worte flüstert »Kiespijn verdwijn«, d. h. »Zahnweh verschwinde«.[3]

Die am meisten feindliche Macht, die durch Anblasen vertrieben werden sollte, waren die Dämonen, die im Leibe des Besessenen anwesend geglaubt wurden: das Anblasen hatte in diesem Falle selbstverständlich exorzistischen Charakter.

So galt nach dem Zeugnis des Porphyrius bei den Heiden, besonders bei den Ägyptern und Phöniziern, das Anblasen (*πνεῦμα δοῦναι*) neben Besprengungen mit Blut als dämonenvertreibend.[4] Wie in heidnischen, so fand das Anblasen auch

---

[1] Sermo XLVI adversus haereses (ed. Romana. Tom II. Syr.-lat. p. 541 b): »Si contingat aegrotanti tibi defieri medentium pharmaca, pie succurrunt Periodeutae, salutem et incolumitatem precantur, et alius quidem in os tuum insufflat, alius vero te signat.«

[2] Vgl. »Der wahre geistliche Schild« (im Volke bekannt als »Urbanusbüchlein«, gedruckt 1802. S. 147 u. 161, wo Mundfäule und starke Blutung durch dreimaliges (bezw. fünfmaliges) Anblasen geheilt wird.

[3] Kölnische Volkszeitung No. 181 (vom 4. März 1906).

[4] Eusebius, Praeparatio evangelica lib. IV c. 23 (Migne PG 21, 305): ». . . *ἐξελαυνόντων τῶν ἱερέων τούτους* (sc. *δαίμονας*) *δια τοῦ δοῦναι πνεῦμα ἢ αἷμα ζώων, καὶ διὰ τῆς τοῦ ἀέρος πληγῆς, ἵνα τούτων ἀπελθόντων, παρουσία τοῦ θεοῦ γένηται.*«

in christlichen Dämonenbeschwörungen Verwendung. In Karthago hatte sich die Sitte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bereits eingelebt. Denn in Tertullians Apologeticus aus dem Jahre 197 begegnen wir dem Satze: »Durch unsere Berührung und unsern Anhauch, sowie durch Betrachtung und Vergegenwärtigung des Höllenfeuers erschreckt, weichen die Dämonen, wenn auch widerwillig, auf unseren Befehl aus den Leibern der Besessenen.«[1] Die Worte klingen so zuversichtlich, daß wohl eine allbekannte Tatsache als dahinterstehend anzunehmen ist. Wie in Karthago, so war auch im eigentlichen Zauberland, in Ägypten, das Anblasen als dämonenvertreibende Zeremonie bekannt. Ein wertvolles Zeugnis dafür ist uns erhalten in dem Briefe des Dionysius von Alexandrien an Hermammon. Es findet sich da die Erzählung, daß der Oberste der ägyptischen Magier den Kaiser Valerian gegen die Christen aufstachelte, weil er mit seinen Genossen in den Christen Gegner ihrer mitunter nicht sehr sauberen Beschwörungskünste erblickte. Dionysius nimmt die Gelegenheit wahr, die einfache christliche Krankenheilung den umständlichen Zauberstückchen der Heiden gegenüberzustellen: »Es gab unter ihnen (sc. den Christen) und es gibt noch welche, die durch ihre bloße Gegenwart und ihren Blick, sowie schon durch Anblasen und durch ein Wort die Blendwerke der frevelhaften Dämonen zu zerstören vermögen.«[2] Mit dem *ἦσαν* weist Dionysius darauf hin, daß man auch in früheren Jahren gleicherweise die Dämonen abwehrte. Wir dürfen daher schon auf Grund dieser Stelle ruhig annehmen, daß auch in Ägypten um die Wende des zweiten Jahrhunderts der Exorzismus mit der Zeremonie des Anblasens verbunden war wie in Karthago. Zur Befestigung dieser Annahme steht uns noch ein weiteres Zeugnis zur Verfügung:

---

[1] Apolog. c. 23 (Migne PL 1, 415. Ausg. 1844): »Ita de contactu deque afflatu nostro contemplatione et repraesentatione ignis illius correpti etiam de corporibus nostro imperio excedunt inviti (sc. daemones).« — Darauf wird auch anspielen De an. c. 1 (CSEL 20, 300): »Christianae sapientiae adsertio, cuius adflatui tota vis daemonum cedit.«

[2] Bei Eusebius, H. e. VII, 10, 4 (ed. Schwartz-Mommsen: GCS: Eusebius II, 2, 650, 12 ff.): »*καὶ γὰρ εἰσὶν καὶ ἦσαν ἱκανοί, παρόντες καὶ ὁρώμενοι καὶ μόνον ἐμπνέοντες καὶ φθεγγόμενοι διασκεδάσαι τὰς τῶν ἀλιτηρίων δαιμόνων ἐπιβουλάς.*«

ein synkretistischer Exorzismus des großen Zauberpapyrus der Bibliothèque nationale zu Paris, der nach A. Dieterichs Untersuchung aus Essener- oder Therapeutenkreisen Ägyptens stammt und wohl noch dem ersten christlichen Jahrhundert zugehören mag. In Zeile 3080 bis 3083 dieses Papyrus wird die Weisung gegeben: *»Ὁρκίζων δὲ φύσα ἀπὸ τῶν ἄκρων καὶ τῶν ποδῶν ἀφαιρῶν τὸ φύσημα ἕως τοῦ προσώπου καὶ εἰσκριθήσεται«*[1] = »Bei der Beschwörung aber blase vom Haupte anfangend, dann von den Füßen beginnend den Hauch bis ins Gesicht, und der Dämon wird ausgetrieben sein.« Will man noch mehr Belege für die Zeremonie des Anblasens bei der Heilung der leiblichen Besessenheit, dann lese man noch Cyrill von Jerusalem (Catech. XVI, 19).[2]

Wenden wir uns nunmehr vom Exorzismus bei leiblicher Besessenheit und Krankheit zum Exorzismus im Taufritual und vergegenwärtigen wir uns die heute noch übliche Zeremonie der griechischen und römischen Kirche.

Der griechische Ritus enthält nach Angabe der drei Exorzismusgebete die Anweisung:

»Καὶ ἐμφυσᾷ αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς τὸ στόμα, τὸ μέτωπον καὶ τὸ στῆθος, λέγων· Ἐξέλασον ἀπ' αὐτοῦ πᾶν πονηρὸν καὶ ἀκάθαρτον πνεῦμα κεκρυμμένον, καὶ ἐμφωλεῦον αὐτοῦ τῇ καρδίᾳ.«[3]

---

[1] C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London (Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Bd. 36. Wien 1888. S. 122). Auch bei A. Dieterich, Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums. Leipzig 1891. S. 141. Z. 64—66.

[2] ed. Rupp II, 230: *»καὶ πολλάκις ὁ δαίμων ὁ σιδηραῖοις δεσμοῖς ὑπὸ πολλῶν μὴ κρατούμενος, λόγοις εὐχῆς ἐκρατήθη ὑπ' αὐτοῦ, διὰ τὴν ἐν αὐτῷ δύναμιν τοῦ ἁγίου πνεύματος· καὶ τὸ ἁπλοῦν ἐμφύσημα τοῦ ἐπορκίζοντος, πῦρ γίνεται τῷ μὴ φαινομένῳ.«* — In der von Gregor von Nyssa verfaßten Vita des Gregorios Thaumaturgos scheint eine ähnliche Praxis vorausgesetzt zu sein, da hier gesagt wird, um Dämonen und Krankheiten zu vertreiben, habe der Hauch des Heiligen (*τὸ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἆσθμα*), wenn er selbst mit einem Linnentuch aufgefangen und dem Kranken genähert wurde, genügt (Migne PG 46, 943).

[3] H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae orientalis. Lipsiae 1853. (Codex liturg. ecclesiae universalis. Tom. IV.) p. 495. — Auch bei Goar, Euchologion sive rituale Graecorum. Lutetiae Parisiorum 1647. p. 337: Der Text wird dreimal gesprochen.



Im lateinischen Ritus heißt es nach dem Rituale Romanum:

»Deinde ter exsufflet leniter in faciem infantis, et dicat semel: Exi ab eo immunde spiritus, et da locum spiritui sancto paraclito.«

Wir sehen, wie bei den Exorzismen an leiblich Besessenen, so hat die Zeremonie auch bei der Taufe ihren exorzistischen Charakter bewahrt. Von besonderem Interesse, weil mit der Bestimmung des essenischen Exorzismus aufs auffallendste übereinstimmend, ist das alte Mailänder Ritual: »Exsuffla a pede ad caput, ad deridendum diabolum: Exsufflo te, immundissime spiritus, in nomine Domini nostri Ihesu Christi. Tu autem effugare diabole: appropinquavit enim iudicium dei.« Dann nach der Salbung mit Öl: »Deinde insuffla in faciem eius in similitutinem crucis: Exorcizo te, omnis immundissime spiritus; in nomine Domini nostri Ihesu Christi« etc.[1]

Auf Grund der vorausgehenden Darstellung wird die Vermutung nicht mehr allzu kühn erscheinen, daß das Anblasen im Taufexorzismus aus der Exorzismuspraxis bei leiblicher Besessenheit und Krankheit übernommen sei.

Die Erklärung, wie der Übergang der Zeremonie des Anblasens vom Exorzismus der leiblichen Besessenheit zum Taufexorzismus möglich war, gibt uns die altchristliche Auffassung vom Verhältnis von Sünde und Satan. Beide dachte man sich untrennbar verbunden. Der Sünder, besonders der ungetaufte, galt als besessen: darum die gleiche Behandlungsweise. Konsequent hätte auch der Rekonziliationsritus ein Exorzismus sein müssen, insofern der durch die Sünde illusorisch gewordene Taufexorzismus in seiner Wirkung (Sündentilgung und Dämonenaustreibung) wiederhergestellt werden sollte. Er war es auch zum Teil. Spuren davon haben sich bei den syrischen Jakobiten bis ins zwölfte Jahrhundert erhalten. Dionysius Bar-Salibi, Bischof von Amida, hat in seiner Bußordnung folgenden Passus: »Et insufflat in faciem eius tribus vicibus, inquiens: Dissipetur hoc peccatum ab anima et a corpore tuo in nomine Patris. Amen. Sanctificatus et mundatus esto ab eo in nomine

[1] Marcus Magistretti, Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae. III, 2 467.



filii. Amen. Dimittatur et condonetur tibi in nomine spiritus sancti. Amen.«[1] — Ganz ähnlich heißt es im syrischen Ordo Barsalibaei: »Tunc sacerdos imponit dexteram super caput eius, spiratque ter in faciem eius dicens: Eiiciatur peccatum istud ab anima tua et a corpore tuo in nomine Patris. Amen. Expietur et dimittatur tibi in nomine filii. Amen. Sanctificeris et munderis ab illo in nomine spiritus sancti. Amen.«[2]

Eine eigenartige Erscheinung betreff Exsufflatio bei der Taufe bietet das alte gallikanische Sakramentar. Dort findet sich bei der Aufnahme ins Katechumenat die Rubrik: »Post haec insufflabis in os eius ter, et dices: Accipe spiritum sanctum, et in corde teneas.«[3] Die Worte schienen mir zuerst durch Verwechslung hierhergekommen zu sein. Diese Annahme ist nicht nötig: denn Vertreibung des Teufels und Einkehr des Hl. Geistes sind unzertrennlich, wie zu wiederholten Malen schon die syrische Didaskalie betont.[4] Durch das Einhauchen des Hl. Geistes wird der Teufel ausgetrieben oder weggeblasen. Es will also die eine Zeremonie des sufflare verstanden werden einerseits als abwehrendes, dämonenvertreibendes Blasen, anderseits als wärmender, geistmitteilender Hauch. In außerordentlich anmutiger Weise ist dies zum Ausdruck gebracht durch die Glosse eines Sakramentars aus dem zwölften Jahrhundert (Cod. lat. Monac. 3909 Bl. 156'): »Exsufflatur, ut iam effugato diabolo Christo preparetur introitus. Hinc Salemon in canticis ait: ‚Surge aquilo, et veni auster, perfla hortum meum et fluant aromata illius' (Ct. 4, 16). Cum enim iubente deo frigidus spiritus — id est diabolus recedit, calidus

---

[1] J. Sim. Assemani, Bibliotheca Orientalis. Tom. II. (Romae 1721.) p. 174. — Auch bei Denzinger, Ritus Orientalium. I, 441.

[2] Denzinger, Ritus Orientalium. I, 448. Man beachte den materiellen Begriff der Sünde, von der gesagt wird: »a corpore eiiciatur«. Es ist dies ein Überbleibsel der altchristlichen Zeit.

[3] Mabillon, Museum italicum. Tom. I, 2, 323.

[4] Bei F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Vol. I. (Paderbornae 1905.) p. 370: L. VI, 21, 4. 5: »Discite, quoniam omnis homo repletus est, fidelis quidem de sancto spiritu, infidelis autem de immundo. ... Qui vero per baptismum reiecit et deposuit et liberatus est ab immundo spiritu, sancto repletur.« Vgl. ib. VI, 21, 3.

spiritus id est sanctus spiritus mentem fidelium occupat.«[1] Diese Doppelbedeutung der Exsufflatio findet den deutlichsten Ausdruck in einer Eigenart des römischen Rituals bei der Erwachsenentaufe. Hier wird nämlich eine Doppelzeremonie vorgenommen: Exsufflation und Halation. Der ersteren wird dabei dämonenvertreibende, der zweiten geistmitteilende Bedeutung beigelegt. Die Rubriken lauten: »Tunc sacerdos exsufflet ter in faciem eius, semel dicens: Exi ab eo, spiritus immunde, et da locum spiritui paraclito. Hic in modum crucis halet in faciem eius et dicat: N. N. Accipe spiritum bonum per istam insufflationem et dei benedictionem (†). Pax tibi. ℟. Et cum spiritu tuo.«[2]

Von hier aus läßt sich nun auch eine sonst sehr absonderliche Stelle in den Apostolischen Konstitutionen verstehen, nach welcher die Exorzismussalbung vor der Taufe den Empfang des Hl. Geistes vermittelt.[3]

§ 8.

Die Speichelsalbung im römischen Ritus.

Im Unterschied von allen übrigen Liturgien hat der **römische** Ritus unter den vorbereitenden Zeremonien der Taufe auch ein Bestreichen der Ohrläppchen und

---

[1] Ad. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert. Freiburg i. B. 1904. S. 159.

[2] Für denjenigen, der sich näher mit der Taufliturgie des Mittelalters beschäftigen will, mag von Interesse sein, daß sich diese Doppelzeremonie der Exsufflatio und Halatio auch in einem Manuale der schwedischen Diözese Linköping aus dem Jahre 1525 findet. Hier heißt es: »*Ordo ad catechuminum faciendum:* Statuantur masculi ad dexteram, feminae ad sinistram et mittat manum super caput eius et sufflet in faciem eius dicens: Recede dyabole ab hac ymagine dei increpatus ab eo et da locum spiritui sancto. Amen.

Exi ab eo immunde spiritus et da locum spiritui sancto. In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen. *Hic sufflat.* Accipe spiritum sanctum. Tu autem effugare dyabole et sit in isto habitaculum preparatum domino. Qui vi. Hic faciat crucem in frontem eius dicens . . .« Siehe Jos. Freisen, Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense. Paderborn 1904. S. 8 f.

[3] Ap. K. III, 17, 1 (ed. Funk I, 211): »*Ἔστι τοίνυν . . . τὸ ἔλαιον ἀντὶ πνεύματος ἁγίου.*«



der Nase des Täuflings mit Speichel. Der Priester spricht dabei die Worte: »Effeta, quod est adaperire: in odorem suavitatis. Tu autem effugare, diabole; appropinquabit enim iudicium dei.« Die mozarabische Liturgie des siebten Jahrhunderts[1] und die gallikanische Liturgie des achten Jahrhunderts[2] kennen zwar einen ähnlichen Ritus: nach der ersteren erfolgt ein Bestreichen der Ohren und des Mundes, nach der zweiten ein Bestreichen der Nase, Ohren und der Brust. Das Bestreichen geschieht aber nicht wie im römischen Ritus mit Speichel, sondern mit Öl. Der Ölsalbung wird dabei exorzistischer Charakter beigelegt, wie die Oration des gallikanischen Sakramentars zeigt: »Operare creatura olei, operare, ut non lateat hic immundus spiritus nec in membris, nec in medullis, nec in uno compagine membrorum: sed operetur in te virtus Christi filii dei altissimi et spiritus sancti per omnia saecula.«

Wird der Zeremonie im gallikanischen Ritus exorzistische Bedeutung beigelegt, so wird das wohl auch bei der Speichelsalbung in Rom der Fall gewesen sein. Es läge freilich am nächsten, für die Erklärung des römischen Brauches an die Heilung des Taubstummen durch Jesus zu denken (Mark. 7, 32 ff.), die ja unter ähnlicher Zeremonie erfolgte. So erklärte den Brauch schon Ambrosius,[3] der Verfasser von De sacramentis,[4]

[1] Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique (ed. M. Férotin. Paris 1904). p. 27: »Deinde tangit ei sacerdos de oleo benedicto os et aures tantum . . .« Vgl. Ildefons von Toledo, De cognitione baptismi c. 29 (Migne PL 96, 124): »Nam convertenti ex errore gentili post exorcismos tanguntur auriculae oleo, ut accipiat auditum fidei et sit vere spiritualium dictorum auditor. Similiter tangitur et os, ut cognitionem Redemptoris sui, traditam sibi symboli fidem corde credat ad iustitiam, ore confitens proferat ad salutem.«

[2] Mabillon, Museum italicum I, 2 p. 324.

[3] De mysteriis L. I c. 1, 3. 4 (Migne PL 16, 389 s.): »Aperite igitur aures, et bonum odorem vitae aeternae inhalatum vobis munere sacramentorum carpite: quod vobis significavimus, cum apertionis celebrantes mysterium diceremus: Epheta, quod est adaperire; ut venturus unusquisque ad gratiam quid interrogaretur, cognosceret: quid responderet, meminisse deberet. Hoc mysterium celebravit Christus in evangelio, sicut legimus, cum mutum curaret et surdum. Sed ille os tetigit; quia et mutum curabat et virum: in altero, ut os eius infusae sono vocis aperiret; in altero, quia tactus iste virum decebat, feminam non decebat.«

[4] Lib. I c. 1, 2 (Migne PL 16, 417 s.).





und Chrysologus.[1] Diese Erklärung, immer wiederholt,[2] hat mitunter zu dem Bestreben geführt, die Taufzeremonie der Taubstummenheilung Jesu noch mehr anzupassen und den Täufling mit Erde zu berühren, wie dies in der schwedischen Diözese Linköping üblich war.[3] Wer sich zur Begründung der Speichelsalbung auf Mark. 7, 33 berief, mußte es als eine Schwierigkeit empfinden, warum dann die Berührung des Mundes im Ritual keine Stelle hatte. Die Schwierigkeit wurde bereits im vierten Jahrhundert gefühlt. Ambrosius[4] und der Schreiber von De sacramentis[5] behaupten, der Grund, warum diese Zeremonie keine Aufnahme gefunden, sei in der Rücksichtnahme auf die Frauen gelegen, bei denen die Schicklichkeit eine derartige Handlung nicht zuließ. Das mag wohl sein. Tatsächlich war man aber in manchen Kirchen nicht zu ängstlich und behielt die Berührung des Mundes mit Speichel bei. So enthält der Ordo catecumenorum des Rituale von St. Florian die Rubrik: »Deinde tangat aures et nares et linguam de sputo dicens ad aurem dexteram: Effeta, quod est adaperire.

---

[1] Sermo 52 (Migne PL 52, 347).

[2] Siehe etwa Rabanus Maurus, De clericorum institutione l. I c. 27 (ed. Al. Knoepfler p. 48): »Postea tanguntur ei nares et aures cum saliva et dicitur ei illud verbum evangelicum, quod Iesus quando surdum et mutum sanavit, tangens cum sputo linguam eius, et mittens digitos suos in auriculas eius dixit: Epheta, quod est, adaperire. Hoc enim sacramentum hic agitur, ut per salivam typicam sacerdotis et tactum sapientia et virtus divina salutem eiusdem catecumeni operetur, ut aperiantur ei nares, ad accipiendum odorem notitiae dei, ut aperiantur illi et aures ad audiendum mandata dei, sensuque intima cordis reponendum.«

[3] So im Manuale Lincopense aus dem Jahre 1525 bei Jos. Freisen, Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense. Paderborn 1904. p. 16: »Ad aurem eius dexteram tangens eam de humo et dicat: Effeta, quod est adaperire.« Die anderen nordischen Ritualbücher haben die Speichelsalbung.

[4] Siehe oben S. 131 A. 3.

[5] Lib. I c. 1, 3 (Migne PL 16, 418): »Sed dicis mihi: Quare nares? Ibi quia mutus erat, os tetigit; ut quia loqui non poterat sacramenta coelestia, vocem acciperet a Christo. Et ibi, quia vir; hic quia mulieres baptizantur, et non eadem puritas servi, quanta et Domini (cum enim ille peccata concedat, huic peccata donentur, quae potest esse comparatio?), ideo propter gratiam operis et muneris non os tangit episcopus, sed nares.«

Ad nares: In odorem suavitatis. Ad linguam: Tu autem effugare diabole, adpropinquabit enim iudicium dei.«[1]

Aus den zuletzt angeführten Worten »Tu autem effugare diabole« ist zu ersehen, daß mit dem Hinweis auf Mark. 7, 33 die Speichelsalbung nicht vollständig erklärt ist. Man fragt sich immer noch, woher denn wohl der in diesen Worten ausgesprochene exorzistische Charakter der Zeremonie stammt. Dieser exorzistische Charakter aber darf der Zeremonie auch darum nicht abgestritten werden, weil er außer dem in den römisch-abendländischen Ritualien stets wiederkehrenden »Tu autem effugare diabole«[2] schon durch die Stellung der Speichelsalbung zwischen den Exorzismusgebeten und der Exorzismusölsalbung nahegelegt wird.

Um den Ursprung und die Einbürgerung des Brauches verstehen zu können, darf man den bereits erwähnten Umstand nicht übersehen, daß diese Taufsitte nur in den römischen Ritus Eingang fand. Alle anderen Liturgien, die mehr oder minder von der griechischen beeinflußt sind, kennen den Ritus nicht. Daß aber gerade in Rom die Sitte Aufahme fand, ist demjenigen nicht mehr befremdlich, der die Gebräuche des heidnischen Rom am dies lustricus berücksichtigt. Der dies lustricus, beim Knaben der neunte, beim Mädchen der achte Tag nach der Geburt, war für das Kind ein Tag der religiösen Weihe, der von den Eltern und Anverwandten mit ausgesuchter Feierlichkeit begangen wurde. Außer dem häuslichen Opfer, wodurch man das Kind der Gottheit weihte, wurden noch eine ganze Reihe von Gebräuchen beobachtet, welche das Kind vor Unglück und Verzauberung und vor den schädigenden Ein-

---

[1] Ad. Franz, Das Rituale von St. Florian. S. 59.

[2] Die Worte wurden nach der Agende des Bischofs Heinrich I. (1301—1319) von Breslau bei der Berührung des linken Ohres gesprochen. Siehe J. Jungnitz, Die Breslauer Ritualien. Breslau 1892. S. 4 (Abdruck aus dem Schlesischen Pastoralblatt 1892). — Ähnlich ein Rituale von Rheims aus der gleichen Zeit bei Martène, De antiquis ecclesiae ritibus I (1788) p. 18: »Inde tangantur eorum nares et aures digito de sputo, et dicatur ad narem: Epheta, quod est adaperire in odorem suavitatis. Ad dexteram aurem: Tu autem effugare diabole. Ad sinistram: Appropinquabit enim iudicium dei.« Vgl. auch ebenda I, 17 den Ordo VI.

flüssen böser Dämonen schützen sollten.[1] Zu den privaten Weihegebräuchen dieses Tages gehörte es auch, daß die Großmutter oder Amme das Kind aus der Wiege nahm und ihm unter vielen Zeremonien Stirne und Lippen mit Speichel bestrich.

Der Satyriker A. Persius Flaccus († 62 n. Chr.) berichtet diesen Brauch Satire II v. 31—34 also:

»Ecce avia aut metuens divum matertera cunis
Exemit puerum, frontemque atque uda labella
Infami digito et lustralibus ante salivis
Expiat.«[2]

Diese Sitte ist nur aus dem Glauben heraus verständlich, daß dem Speichel eine heilende und das Böse vertreibende Kraft eigne. Dieser Glaube war schon von der frühesten Zeit im ganzen Morgenlande vorhanden, bei den Babyloniern,[3] bei den Juden[4] und bei den Ägyptern[5]. Für Ägypten hat uns Tacitus ein wertvolles Beispiel aufbewahrt in der Erzählung, daß Vespasian in Alexandrien einen Blinden durch Berührung mit Speichel geheilt habe. Die Erzählung lautet: »Per eos menses, quibus Vespasianus Alexandriae statos aestivis flatibus dies et certa maris opperiebatur, multa miracula evenere, quis caelestis favor et quaedam in Vespasianum inclinatio numinum ostenderetur. E plebe Alexandrina quidam oculorum tabe notus genua eius advolvitur, remedium caecitatis exposcens gemitu, monitu Sera-

---

[1] Über den dies lustricus siehe J. Marquardt-Mau, Das Privatleben der Römer. I² (Leipzig 1886). S. 83 ff. (Handbuch der römischen Altertümer von J. Marquardt und Th. Mommsen. VII. Bd.). — Attilio de Marchi, Il culto privato di Roma antica. I. La religione nella vita domestica. Milano 1896. p. 165 ss.

[2] ed. C. F. Hermann. Lipsiae 1865. p. 6.

[3] Friedr. Delitzsch, Zweiter Vortrag über Babel und Bibel. 36—40. Tausend. Stuttgart 1903. S. 15: »Speichel und Zauber sind eng zusammenhängende Begriffe, und zwar besitzt der Speichel ebensowohl todbringende als lebenspendende Kraft. ‚O Marduk‘, heißt es in einem Gebet an den Stadtgott von Babel — ‚O Marduk, dein ist der Speichel des Lebens.‘«

[4] Alfr. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament. Leipzig 1905. S. 108.

[5] Ad. Erman, Die ägyptische Religion. Berlin 1905. S. 37.



pidis dei, quem dedita superstitionibus gens ante alios colit; precabaturque principem, ut genas et oculorum orbes dignaretur respergere oris excremento . . . Vespasianus cuncta fortunae suae patere ratus nec quicquam ultra incredibile, laeto ipse vultu, erecta quae adstabat multitudine, iussa exsequitur. Statim conversa ad usum manus; at caeco reluxit dies.«[1] Die Heilmethode wird hier allerdings auf eine Traumoffenbarung des Gottes Serapis zurückgeführt, aber die Offenbarung wird einen Landesbrauch zur Voraussetzung haben. Die Überzeugung von der heilenden Kraft des Speichels war, wie es scheint, Gemeingut der östlichen Völker. Vom Osten nach Westen verpflanzt, hat die Vorstellung zu den verschiedensten abergläubischen Praktiken die Grundlage geboten. So mußte der Grieche dreimal in den Busen spucken, um vor Behexung sicher zu sein. Bereits den Kindern wurde dies eingeprägt, wie Theokrit berichtet:

»Ὡς μὴ βασκανθῶ δέ, τρὶς εἰς ἐμὸν ἔπτυσα κόλπον·
ταῦτα γὰρ ἁ γραία με Κοτυταρὶς ἐξεδίδαξε.«[2]

Daß auch in Rom, wo ja der Glaube und Aberglaube aller Welt eine Stätte fand, die Anwendung des Speichels eine Rolle spielte, versteht sich von selbst. Plinius hat uns zudem eine beträchtliche Zahl von Beispielen aufbewahrt.[3] Wenn Fremde in das Haus eintraten und zufällig vor ein schlafendes Kind kamen, so spuckte die Amme das Kindlein dreimal an, um es vor Unheil zu schirmen.[4] Die Epilepsie wehrte man von sich ab, indem man dreimal in der Richtung der von dieser

---

[1] Tacitus, Historiarum IV, 81 (ed. Halm II. Lipsiae 1887. p. 199).

[2] Theokrit, Idyll. VI, 39. 40 (ed. Ahrens. Lipsiae 1855. p. 52). — Von Interesse ist hier auch, was Epiphanius, Panar. haer. 53, 1 (Oehler, Corp. haer. II, 2 p. 118) von verehrten Frauen der Sampsaeer zu berichten weiß: *»συνεπόμενοι οἱ ὄχλοι αὐτῶν τὸν χοῦν τῶν ποδῶν λαμβάνοντες, ἰάσεως δῆθεν ἕνεκεν, τὸν σίελον τῶν πτυσμάτων ὡσαύτως, μεγάλως ἐμπαιζόμενοι ἐχρῶντο ἐν φυλακτηρίοις τε καὶ περιάπτοις.«*

[3] Nat. Hist. XXVIII, 2, 5 (ed. Mayhoff IV. Lipsiae 1897. p. 283 s.): »Alius saliva post aurem digito relata sollicitudinem animi propitiat.«

[4] Plinius, Hist. nat. l. 28 c. 4, 7 (ed. Mayhoff IV, 289): »Cur non et haec credamus rite fieri, extranei interventu, aut si dormiens spectetur infans, a nutrice terna adspui in os.«



Krankheit Heimgesuchten ausspuckte.[1] Diese letztere Sitte ist für uns um so wichtiger, als es sich um Abwehr einer Krankheit handelt, die im Volke, im heidnischen sowohl als im christlichen, als heilige oder dämonische Krankheit oder Besessenheit gewertet wurde. Eine Ähnlichkeit mit der Anwendung des Speichels im Taufexorzismus unter den Worten »Tu autem effugare diabole« ist hier nicht zu verkennen. Dort Abwehr leiblicher Besessenheit, hier Abwehr der ethischen Besessenheit unter Anwendung des Speichels. Was aber in letzter Linie der Speichelsalbung Eingang in die römische Taufliturgie verschafft hat, das war die Speichelsalbung des Kindes am dies lustricus mit ihrem expiatiorischen Zwecke. Die Missionare fanden in Rom die Sitte vor. Um sie zu verdrängen, nahmen sie dieselbe in das Sakrament der Wiedergeburt auf, vollzogen sie mit tieferer Idee an den Gotteskindern. Es ist wohl hier in ähnlicher Weise die Verchristlichung eines heidnischen Brauches anzunehmen, wie in der Ägyptischen Kirchenordnung, wo man die reinigende Kraft des Speichels mit dem Kreuzzeichen in Verbindung brachte.[2] Die Verchristlichung der heidnischen Zeremonie zeigt, wie tief der Gedanke der W i e d e r g e b u r t in der alten Kirche Boden gefaßt hatte. Wie man die erste

---

[1] Plinius, Hist. nat. l. 28 c. 4, 7 (ed. Mayhoff IV, 288): »Despuimus comitiales morbos, hoc est, contagia regerimus.«

[2] Kap. 32, 22 (Funk, Didascalia II, 118): »Et manum tuam afflans teque saliva oris tui consignans totus mundus es usque ad pedes tuos.« Vgl. den alten lateinischen Text aus dem Jahre (ca.) 300 bei Ed. Hauler, Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia latina. Lipsiae 1900. p. 119, 19 ss. Zur Begründung der Sitte, mit Hauch und Speichel die Versiegelung vorzunehmen, wird freilich gesagt (Funk II, 118): »Hoc enim donum spiritus sancti est, et guttae aquae baptismus sunt, descendentes e fonte, hoc est corde fidelis, purificantes credentem;« allein das schließt das Vorhandensein einer heidnischen Sitte nicht aus, die dann mit vorstehender Begründung verchristlicht wurde. — Etwas Ähnliches bietet No. 28 der sog. Kanones des Basilius: »Laßt uns am Morgen beten, wenn wir uns von unserem Teppich erheben. Am Morgen, bevor wir beten, laßt uns unsere Hände waschen, wegen des Schmutzes des Teppichs. Ist kein Wasser da, laßt uns in unsere Hände spucken; die Tropfen der Taufe, welche aus unserem Inneren aufsteigen, genügen, um den Schmutz des Teppichs abzuwaschen.« (W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900. S. 246.)

Kindernahrung (Milch und Honig) als ein geheimnisvolles Symbol der Gotteskindschaft in die Taufliturgie übernahm, so geschah es in gleicher Absicht mit der am dies lustricus üblichen Speichelsalbung. Dies war um so leichter möglich, als in der Heilung des Taubstummen durch Jesus die schönste Unterlage geboten war, an die Berührung der Ohren mit Speichel den Gedanken der Bereitwilligkeit zum Anhören des Wortes Gottes anzuknüpfen und in der Berührung der Nase eine sinnbildliche Aufforderung an den Täufling zu sehen, den Wohlgeruch der Tugend zu verbreiten. In den christlichen Ideenkreis einbezogen war der heidnische Brauch schon nicht mehr heidnische Superstition, sondern ein christliches Sakramentale.

§ 9.

Die Ölsalbung im Taufexorzismus.

1. Die Ölsalbung vor der Taufe war Exorzismussalbung, d. h. dämonenaustreibendes Mittel. Im Formular für die Kindertaufe hat das Rituale Romanum keine Spur mehr von dieser Bedeutung bewahrt. Bei der Salbung spricht der Priester nur die Worte: »Et ego te linio † oleo salutis in Christo Iesu domino nostro, ut habeas vitam aeternam. ℟. Amen.« Deutlich aber wird die exorzistische Bedeutung der Salbung zum Ausdruck gebracht in dem älteren römischen Ritual für die Erwachsenentaufe. Hier findet sich die Anordnung: »Tunc sac. intingit pollicem dextrae manus in oleo s. catechumenorum et inungit electum in pectore, deinde inter scapulas in modum crucis dicens: Ego te linio oleo salutis † in Christo Iesu domino nostro in vitam aeternam. ℟. Amen. Pax tibi. ℟. Et cum spiritu tuo. Mox bombacio vel re simili abstergit pollicem et loca inuncta et subiungit dicens: Exi, immunde spiritus et da honorem deo vivo et vero. Fuge immunde spiritus et da locum Iesu Christo, filio eius. Recede, immunde spiritus, et da locum spiritui sancto paraclito.«

Je weiter wir die Zeremonie zurückverfolgen, desto schärfer kommt ihr dämonenvertreibender Charakter im Ritual zur Geltung. So bietet z. B. das Rituale von St. Florian (aus dem zwölften Jahrhundert) unmittelbar nach der Abrenuntiation folgende Anweisung: »Ungat ei pectus de oleo sancto: Fuge,



immunde spiritus, et da honorem deo vivo et vero. Inter scapulas: Exi, immunde spiritus, da locum spiritui sancto. Ad utrumque: Et ego linio te oleo salutis in Christo Iesu domino nostro.«[1] Das Sakramentar von Bobbio (achtes Jahrhundert) bietet Ähnliches.[2] Alle diese mittelalterlichen Ritualien geben hiermit nur die Anschauungen wieder, welche sich im christlichen Altertum unter den verschiedensten Einflüssen sicherlich schon vor dem Jahre 300 herausgebildet hatten. Denn wie wir aus den oben S. 51 angeführten Ritualbüchern (Ägyptische Kirchenordnung, Testament unseres Herrn und den arabischen Canones Hippolyti) ersehen, war die Salbung in ihrem exorzistischen Charakter bereits damals Bestandteil der schriftlich fixierten Liturgie. Zwar werden die betreffenden Ritualien in ihrer uns vorliegenden Gestalt von der Kritik dem fünften Jahrhundert zugewiesen; allein der Grundstock ist viel älter. Für den von E. Hauler entdeckten lateinischen Text der Ägyptischen Kirchenordnung darf man ruhig das Jahr ca. 300 als Entstehungszeit annehmen.

Im Jahre 347 hat Cyrill von Jerusalem die Exorzismussalbung als eingelebten Brauch seiner Kirche vorgefunden und deren Sinn seinen Katechumenen ausführlich erklärt: »So entkleidet wurdet ihr dann gesalbt mit exorzisiertem Öle von den Haaren des Scheitels bis zu den Füßen und wurdet so teilhaftig des edlen Ölbaumes Jesu Christi. Denn abgeschnitten von dem wilden Ölbaum wurdet ihr auf den edlen Ölbaum eingepfropft und dadurch der Fettigkeit des wahren Ölbaumes teilhaftig. Das exorzisierte Öl nun war das Sinnbild der Teilnahme an der Fettigkeit Christi, ein Mittel, das jede Spur der feindlichen Macht vertrieb (*φυγαδευτήριον τυγχάνον παντὸς ἴχνους ἀντικειμένης ἐνεργείας*). Denn gleichwie die Anblasungen der Heiligen und die Anrufung des Namens Gottes wie die heftigste Flamme die Dämonen brennt und in die Flucht schlägt, so empfängt auch dieses exorzisierte Öl durch die Anrufung Gottes und das Gebet eine solche Kraft, daß es nicht bloß die

[1] Ad. Franz, Das Rituale von St. Florian. S. 69.

[2] Mabillon, Museum italicum I, 2 p. 324. Siehe oben S. 58.

Spuren der Sünden ausbrennt und hinwegfegt, sondern auch alle unsichtbaren Mächte des bösen Feindes vertreibt.«[1] Auch Ephräm der Syrer[2] und die Apostolischen Konstitutionen[3] sprechen von der Salbung so, daß eine erst kurz vor der Abfassung dieser Schriften erfolgte Einführung der Zeremonie als ausgeschlossen zu gelten hat. Für die abendländische Kirche kann als Zeuge der Exorzismussalbung mit großer Wahrscheinlichkeit Firmicus Maternus in Anspruch genommen werden. An der bereits früher verwerteten Stelle bringt er mit der Sühnesalbung in den heidnischen Mysterien eine Salbung in Vergleich, von der er sagt: »Aliud est unguentum, quod deus pater unico tradidit filio, quod filius credentibus divina numinis sui maiestate largitur. Christi unguentum immortali compositione conficitur et spiritalibus pigmentorum odoribus temperatur: hoc unguentum a mortalibus laqueis putres hominum artus exuit, ut sepulto primo homine ex eodem statim homine homo alius felicius nascatur.«[4] Hier spricht der Schriftsteller allerdings zunächst von einer geistigen Salbung, welche den Zweck hat, den Menschen durch Loslösung von den sterblichen Banden zum neuen Menschen umzuschaffen; daß aber als Grundlage eine materielle Salbung gemeint sein muß, ergibt sich notwendig durch den Vergleich mit der materiellen Salbung der heidnischen Mysterien; wird letztere als Imitation der christlichen Salbung hingestellt, so muß auch diese eine materielle sein. Nach dem ihr zugeschriebenen Zwecke wird sie am besten als die Exorzismussalbung bei der Taufe verstanden.

Daß aber die Salbungszeremonie zum mindesten in den Anfang des dritten Jahrhunderts, ja noch weiter zurückreicht, darf mit guten Gründen angenommen werden. Man könnte auf eine Stelle in den klementinischen Rekognitionen verweisen, die mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit also ausführen:

---

[1] Catech. mystagog. II, 3 (ed. Rupp II, 358).

[2] Im dritten Hymnus auf Epiphanie bei Lamy, Sancti Ephraemi Syri hymni et sermones. Tom. I. Mechliniae 1882. S. 28 ss.

[3] VII, 22, 2 (ed. Funk I, 406): »*χρίσεις δὲ πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ, ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι, καὶ τελευταῖον σφραγίσεις μύρῳ.*« Vgl. VII, 42; III, 17 (ed. Funk I, 448; I, 211).

[4] De errore profanarum religionum c. 23 (ed. Halm: CSEL II, 112).

»Baptizabitur autem unusquisque vestrum in aquis perennibus nomine trinae beatitudinis invocato super se, perunctus primo oleo per orationem sanctificato, ut ita demum per haec consecratus possit percipere de sanctis.«[1] Bereits Fr. Probst hat die Stelle als beweiskräftig verwertet.[2] Doch ist meines Erachtens auf diesen Text kein besonderes Gewicht zu legen, da wir hier nicht das Original, sondern nur die Übersetzung Rufins vor uns haben. Daß Rufin aber nicht bloß sehr frei übersetzt, sondern mitunter direkt die kirchlichen Lehren und Gebräuche seiner Zeit in das Original einfügt, darüber sind wir durch die neuesten Forschungen über die Origeneshomilien hinreichend belehrt worden. Zuverlässiger sprechen für das hohe Alter der Ölsalbung vor der Taufe die in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstandenen gnostischen Thomasakten. Thomas salbt das Haupt der Mygdonia mit den Worten: »Heile sie von ihren alten Wunden und wasche ab von ihr den Schmutz und stärke ihre Schwachheit.«[3] Bei der Salbung des Ouazanes spricht der Apostel: »In deinem Namen, Jesus Christus, laß es diesem gereichen zur Vergebung der Vergehungen und Sünden und zur Vertreibung des Feindes und zur Heilung der Seele und des Leibes.«[4]

Als ältestes Zeugnis für die Salbung vor der Taufe hat Daniel[5] Tertullian (De bapt. c. 7) angeführt. An dieser Stelle handelt es sich jedoch um die Salbung nach der Taufe, wie der erste Satz »Exinde, egressi de lavacro, perungimur« genügend deutlich kundgibt. Ein älteres Zeugnis als die Thomasakten ist bei dem dermaligen Stande patristischer Quellenkenntnis nicht aufzufinden. Die unter dem Namen Justins

[1] Recognitionum lib. III c. 67 (Migne PG 1, 1311).

[2] Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1872. S. 137.

[3] So hat Cod. Paris. graec. 1510 saec. XI. Siehe Acta Philippi et acta Thomae (ed. Bonnet. Lipsiae 1903) p. 231. Sonst: »*καὶ ἴασαι αὐτὴν διὰ τῆς ἐλευθερίας ταύτης.*«

[4] ed. Bonnet p. 267: »*Ἐν ὀνόματί σου Ἰησοῦ Χριστέ γενέσθω ταῖς ψυχαῖς ταύταις εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀποτροπὴν τοῦ ἐναντίου καὶ εἰς σωτηρίαν τῶν ψυχῶν αὐτῶν.*« Zur Stelle vgl. auch Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten I, 334 f.; I, 336.

[5] Codex liturgicus I (Lipsiae 1847) p. 186 n. 2.

gehenden Quaestiones et respons. ad orthodoxos, welche in qu. 137 die Salbung vor der Taufe erwähnen,[1] sind für das zweite Jahrhundert nicht beweiskräftig, da sie einer viel späteren Zeit angehören. Vielleicht sind sie, wie A. Harnack meint, Eigentum des Diodor von Tarsus.[2] Wir müssen uns daher mit der Annahme bescheiden, daß die Exorzismussalbung in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts vorhanden war. Eine nähere Zeitbestimmung für ihre Entstehung läßt sich nicht ermitteln.

Die weitere Frage ist nun: »Wie kam die Exorzismussalbung in das Taufritual?« Die Grundlagen zur Entstehung des Taufexorzismus sind natürlich auch bei dieser Zeremonie wirksam zu denken, aber es fragt sich, ob hier nicht etwa noch besondere treibende Kräfte zur Geltung kamen. Höfling hat sich bereits 1846 in seiner Monographie über die Taufe über die vorliegende Frage also ausgesprochen: »Was Jak. 5, 14. 15 gesagt wird, indem es heißt: ‚Ist jemand krank, der rufe zu sich die Ältesten der Gemeinde und lasse sie über sich beten und salben mit Öl in dem Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten; und so er hat Sünden getan, werden sie ihm vergeben sein'; und was Mark. 5, 12. 13 von den Jüngern berichet wird mit den Worten: ‚Und sie gingen aus und predigten, man solle Buße tun. Und trieben viele Teufel aus, und salbten viele Siechen mit Öl, und machten sie gesund,' das brachte man auf die Katechumenen als in ihrer Art auch heilungsbedürftige Kranke in Anwendung. Daher die Beziehung der Ölung auf den Exorzismus.«[3] Höfling hat hier richtig gesehen, wenn ihm auch die Begründung nicht gelungen ist. Das eigentlich treibende Moment, das die Übertragung der Krankensalbung in den Taufexorzismus veranlaßte, vermochte Höfling nicht aufzuzeigen.

Bei der Untersuchung ist vor allem die bereits früher[4] fest-

---

[1] Migne PG 6, 1389.

[2] TU XXI N. F. VI, 4 (1901): Diodor von Tarsus: Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen.

[3] Das Sakrament der Taufe. I (Erlangen 1846). S. 428.

[4] Siehe oben S. 66 ff.

gestellte Tatsache im Auge zu behalten, daß der Seelenzustand des Ungetauften als eine wirkliche Einwohnung des Teufels in der Seele, folglich als Besessenheit gewertet wurde, ein Zustand, den wir zum Unterschiede von der leiblichen Besessenheit als ethische Besessenheit gekennzeichnet haben. Zur leiblichen Besessenheit wurde vor allem die Epilepsie gerechnet, die man bereits lange vor Christus, mindestens seit dem fünften Jahrhundert als gottgewirkte heilige Krankheit (*ἱερὴ νόσος*) bezeichnete, wie aus des Hippokrates Schrift *Περὶ ἱερῆς νόσου* deutlich zu ersehen ist. Die Anschauung blieb im Christentum geläufig, nur nahm man als Urheber der Krankheit nicht die *δαίμονες* im heidnischen Sinne = *θεοί*, sondern im christlichen Sinne = böse Geister. Zur Besessenheit zählten alle abnormen Krankheitserscheinungen (Wahnsinn, Mondsucht usw.), deren natürliche Ursachen unbekannt, und die daher nur als Wirkungen böser Geistwesen erklärbar schienen. Diese Anschauung herrschte so ziemlich im gesamten alten Orient. Bei den heidnischen Arabern hat sie zur Bildung des Wortes maǧnun = Wahnsinniger Veranlassung gegeben; denn maǧnun heißt eigentlich von einem Ǧinn (= böser Geist) besessen.[1] Der babylonische Glaube von der höllenentstiegenen Kopfkrankheit wurde schon oben S. 105 berührt. Bei den medizinischen Zauberern Ägyptens galt der menschliche Leib aus 36 Teilen zusammengesetzt. Für jeden dieser Teile war nach ägyptischem Glauben ein Dämon bestimmt, dessen Namen man bei Erkrankung eines Gliedes anrief, um dadurch die Heilung zu erwirken.[2] Man brachte also Krankheit und Dämonen in Zusammenhang. Ähnlich war es im späteren Judentum zur Zeit Christi. Das Buch der Jubiläen aus dem Anfang des ersten Jahrhunderts gibt den Beleg dafür.[3] Diesem im gesamten Morgenlande vorhandenen Glauben an die krankheiterregende Kraft der Dämonen konnten sich die

---

[1] J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten. 3. Heft: Reste arabischen Heidentums. Berlin 1887. S. 140. — Robertson Smith, Die Religion der Semiten. Übersetzt von Stübe. Freiburg i. B. 1899. S. 90.

[2] Origenes, *Κατὰ Κέλσου* VIII, 58 (ed. Koetschau: GCS: Origenes II, 274 s.).

[3] Kap. 10 (ed. Dillmann, 1849. S. 254).

Christen nicht entziehen. So vertritt bereits Tatian die Anschauung, daß Krankheiten zuweilen durch Dämonen entstehen, die in den Körper des Kranken einschleichen, ihn besitzen, so daß Krankheit und Besessenheit miteinander gegeben sind und auch zu gleicher Zeit schwinden: »Der sehr bewunderungswürdige Justinus hat mit Recht gesagt, die Dämonen gleichen Räubern. Denn wie diese Menschen lebendig fangen und sie den Ihrigen für ein ausbedungenes Lösegeld wieder ausliefern, so bemächtigen sich auch jene vermeintlichen Götter der Glieder gewisser Menschen, zeigen sich in ihnen alsdann in Träumen und nötigen sie, unter das Volk zu gehen, um von allen gesehen zu werden, und haben sie des Weltlichen satt genossen, so fliegen sie von den Kranken fort, gebieten der von ihnen verursachten Krankheit Einhalt und versetzen die Menschen wieder in ihren früheren Zustand.«[1] — »Kommen in der Natur, aus der wir bestehen, Krankheiten und Unruhen vor, so schreiben sich die Dämonen die Ursachen davon zu, indem sie hinzukommen, sobald die Entkräftung eintritt. Bisweilen erschüttern sie auch durch den Sturm ihrer Torheit die Verfassung des Körpers; aber von dem Machtworte Gottes getroffen, weichen sie erschreckt von dannen, und der Kranke geneset.«[2] Von besonderer Bedeutung ist in dieser Ausführung Tatians die Bemerkung, daß die Dämonen, von dem Machtworte Gottes getroffen, erschreckt von dannen fliehen, wodurch die Krankheit schwindet. Das kann nicht anders verstanden werden, als daß bei der Krankenheilung im zweiten Jahrhundert ein Exorzismus vorgenommen wurde, um die Krankheitserreger, die Dämonen, zu vertreiben. Die Annahme von krankheiterregenden Dämonen war nicht etwa Sondermeinung von Tatian, sie ist auch sonst in der Kirche vertreten worden, z. B. von Minucius Felix.[3] Wenn Plotin in seinem wahrscheinlich um 264 verfaßten[4] Traktat *Πρὸς τοὺς*

---

[1] Oratio ad Graecos c. 18 (ed. E. Schwartz: TU IV, 1, 20).

[2] Oratio ad Graecos c. 16 (ed. Schwartz p. 18): *»οἳ λόγῳ θεοῦ δυνάμεως πληττόμενοι δεδιότες ἀπίασι, καὶ ὁ κάμνων θεραπεύεται.«*

[3] Octavius c. 27 (ed. Halm: CSEL II, 39).

[4] In diese Zeit setzt die Schrift Karl Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum. 1900. S. 31 (TU N. F. V, 4).

Γνωστικούς diesen vorwirft, »daß sie die Krankheiten zu Dämonen personifizieren und sich rühmen, mit gewissen Worten Krankheit und Dämon zugleich vertreiben zu können«,[1] so hat er wohl auch kirchliche Christen im Auge. Denn gerade in Rom, dessen Verhältnisse Plotin ins Auge faßt, haben kirchliche Christen durch Exorzismen Krankenheilungen vollzogen. Ein Beispiel hierfür bietet ein Vorgang, den Papst Kornelius aus der Bekehrungsgeschichte Novatians berichtet mit den Worten: *»ᾧ γε ἀφορμὴ τοῦ πιστεῦσαι γέγονεν ὁ σατανᾶς, φοιτήσας εἰς αὐτὸν καὶ οἰκήσας ἐν αὐτῷ χρόνον ἱκανόν· ὃς βοηθούμενος ὑπὸ τῶν ἐπορκιστῶν νόσῳ περιπεσὼν χαλεπῇ καὶ ἀποθανεῖσθαι ὅσον οὐδέπω νομιζόμενος, ἐν αὐτῇ τῇ κλίνῃ, οὗ ἔκειτο, περιχυθεὶς ἔλαβεν, εἴ γε χρὴ λέγειν τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι.«*[2] F. Probst wollte diesen Text vom Taufexorzismus verstehen: »Die Hilfe, welche die Exorzisten dem Novatian leisteten, kann in nichts anderem bestanden haben als in Beschwörungen, denn das war ihr Beruf, und die Widersagung war kein Akt der Exorzisten, sondern des Infizierten. Novatian selbst war kein Energumene (das hätte Kornelius sicher bemerkt, da ihm daran liegt, alle seine Fehler aufzuzählen), sondern ein Katechumene, also wurden die Katechumenen exorzisiert und zwar nicht nur bei, sondern auch vor der Taufe.«[3]

Probst hat hier den Text interpretiert, ohne den ersten Satz zu berücksichtigen. Dieser lautet: »Für ihn war die Veranlassung der Satan, der in ihn gefahren und geraume Zeit in ihm gewohnt hatte.« Kornelius hebt damit hervor, daß Novatian von der Taufe nichts hat wissen wollen, also wohl auch nichts von der vorbereitenden Zeremonie des Exorzismus. Die Krankheit oder, wie Kornelius sich ausdrückt, der in Novatian hineingefahrene Krankheitsdämon war Ursache seiner Bekehrung. Novatian war krank, da kamen ihm die Exorzisten zu Hilfe, um

---

[1] Enn. II, IX c. 14 (ed. R. Volkmann. Lipsiae 1883. Vol. I p. 203): *»νῦν δὲ ὑποστησάμενοι τὰς νόσους δαιμόνια εἶναι καὶ ταῦτα ἐξαιρεῖν λόγῳ φάσκοντες.«*

[2] Bei Eusebius, H. e. VI, 43, 14 (ed. E. Schwartz: GCS: Eusebius II, 2 [1908] p. 620, 3 ss.).

[3] Sakramente und Sakramentalien in den ersten drei Jahrhunderten. Tübingen 1872. S. 57 f.

durch Beschwörungen den Krankheitsdämon zu verscheuchen. Während dieser Hilfeleistung erfolgte eine plötzliche Verschlimmerung des Krankheitszustandes; man glaubte Novatian dem Tode nahe, und deswegen taufte man ihn.

Das Wesentliche, was sich für unseren Zweck hieraus ergibt, ist die Tatsache, daß man zur Krankenheilung Exorzismen verwandte, daß man den Glauben an ein πνεῦμα ἀσθενείας (Luk. 13, 11) auch ins Praktische übersetzte. Einen weiteren Beleg hierfür bietet uns die dem dritten Jahrhundert entstammende[1] pseudoklementinische Schrift De virginitate I c. 12: »Auch dies ziemt den Brüdern in Christo und ist gerecht und ihnen rümlich, daß sie die besuchen, die von bösen Geistern gequält werden, und beten und Beschwörungen über sie in geziemender Weise anstellen in Bittworten, die vor Gott angenehm sind, nicht aber in glänzenden und langen Reden, wohlgesetzt und ausstudiert, um vor den Menschen als beredt und mit einem guten Gedächtnis begabt zu erscheinen. Solche Menschen gleichen in ihrem Geschwätz einem tönenden Erz oder einer klingenden Schelle und nützen denen nichts, über die sie ihre Beschwörungen anstellen, sondern bringen nur schreckliche Worte hervor, mit denen sie die Leute in Furcht jagen, nicht aber handeln sie mit wahrem Glauben nach der Lehre des Herrn, der gesagt hat: ‚Diese Art fährt nicht aus denn durch Fasten und unablässiges Gebet und durch die Anspannung des Gemütes (auf Gott).' So mögen sie also ihr heiliges Flehen und Beten zu Gott richten mit Freudigkeit und aller Nüchternheit und Keuschheit, ohne Haß und ohne Bosheit. So wollen wir zu den kranken[2] Brüdern gehen und sie besuchen, wie es sich geziemt: ohne Falsch und ohne Geldgier und ohne Gepränge und ohne Geschwätz und ohne Vielgeschäftigkeit, welche der Frömmigkeit fremd ist, und ohne Stolz, sondern mit dem demütigen und bescheidenen Sinne Christi. So mögen sie die Kranken also mit Fasten

[1] Funk, PA II² p. IV.

[2] Nach den Texten bei Tatian und Minucius Felix über die Entstehung der Krankheit ist es unnötig, hier »krank« mit »besessen« zu interpretieren, wie Funk (PA II² p. 12 n. 4) und A. Harnack (Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. Leipzig 1892. S. 76) tun.

und Gebet exorzisieren, nicht aber mit eleganten, gelehrt zusammengestellten und wohl disponierten Reden, sondern wie Menschen, die von Gott das Charisma der Heilung[1] erhalten haben, zuversichtlich zum Lobe Gottes. Durch euer Fasten und durch Flehen und beständige Nachtwachen und durch die anderen guten Werke, die ihr tut, tötet die Werke des Fleisches durch die Kraft des Hl. Geistes. Wer so handelt, ist ein Tempel des Hl. Geistes Gottes; ein solcher möge die Dämonen austreiben, und Gott wird ihm dabei helfen. Denn schön ist's, den Kranken zu Hilfe zu kommen. Der Herr hat befohlen: ‚Treibet Dämonen aus' und hat die Anweisung gegeben, auch sonst viele Heilungen vorzunehmen, und dazu gesprochen: ‚Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es.' Ein großer Lohn von Gott wartet derer, die so handeln, die da dienen den Brüdern mit den Charismen, die ihnen vom Herrn geschenkt sind. Denn schön und nützlich ist's den Dienern Gottes, weil sie handeln nach dem Gebote des Herrn, der gesagt hat: ‚Ich war krank, und ihr habt mich besucht.'«[2] Schon aus der Anwendung dieses Wortes Christi ist zu entnehmen, daß so ziemlich bei allen Krankheitsfällen ernsterer Natur ein Beschwörungsgebet gesprochen wurde. Nicht bloß für die eigentlich Besessenen, sondern allgemein gilt die Bestimmung, »sie mögen die Kranken mit Fasten und Gebet exorzisieren«.

Nach der entwickelten Anschauung des ältesten Christentums über die Krankheit mußte die bereits in apostolischer Zeit eingelebte Krankenölung (Jak. 5, 14) den Charakter eines Exorzismus annehmen; denn sie war neben dem Exorzismusgebet das eigentliche Mittel, um den Krankheitsdämon zu vertreiben. Tatsächlich weist auch die bereits oben S. 91 angeführte Oration der Ölweihe aus dem Euchologion des Serapion

[1] Auch hier ist Funks (PA II² p. 12 n. 5) Erklärung: »charisma sanandi i. e. eiciendi daemones e corporibus obsessorum« nicht dringlich.

[2] Funk PA II² p. 12. Die obige Übersetzung nach Harnack, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. 1892. S. 76 f.; auch in »Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.« 1902. S. 97. — Zur Sache vgl. auch De virg. I c. 10 (ed. Funk PA II² p. 9): »Alii autem circumeunt per domos virginum fratrum aut sororum, sub praetextu visitandi illos aut legendi scripturas aut exorcizandi eos aut docendi.«

von Thmuis († ca. 362) deutlich genug diesen Charakter auf. Ähnliches bietet die No. 5 der gleichen Sammlung, ein Gebet über Öl und Wasser, das die Gläubigen zur Kirche brachten, um es für ihren frommen Gebrauch segnen zu lassen. Darin heißt es: »Laß huldvoll heilende Kraft kommen über diese Geschöpfe, damit jedes Fieber und jeder Dämon (*πᾶν δαιμόνιον*) und jede Krankheit durch den Trank und die Salbung vertrieben werde.«[1] Dazu vgl. man das Ritual der Apostolischen Konstitutionen, das dem Bischof die Anweisung gibt, über Wasser und Öl also zu beten: »Herr Sabaoth, Gott der Mächte, Schöpfer der Wasser und Spender des Öls, barmherziger und menschenfreundlicher Gott, der du Wasser zu Trank und Reinigung und das Öl zur Erheiterung des Antlitzes und zur Freude gegeben,heilige nun durch Christus dieses Wasser und dieses Öl auf den Namen dessen, der es herzugebracht, und gib ihm die Kraft, die Gesundheit zu bringen, die Krankheiten zu vertreiben und die Dämonen zu verjagen, die Macht, jegliche Nachstellung zu vernichten durch Christus, unsere Hoffnung« usw.[2]

Die mittelalterlichen Sakramentarien haben zum großen Teil den exorzistischen Charakter der Krankenölung in der Salbungsformel behalten. Als Beispiele nenne ich das Gregorianische Sakramentar,[3] das Mailänder Ritual des liber monachorum S. Ambrosii aus dem elften[4] und das Rituale von St. Florian aus dem zwölften[5] Jahrhundert. Die Oration des Gregorianischen Sakramentars, mit der die beiden anderen fast wörtlich übereinstimmen, lautet: »Inungo te de oleo sancto, sicut unxit Samuel David in regem et prophetam. Operare

[1] Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke S. 7 f.; bei Funk, Didascalia II, 178 trägt das Stück die No. 17.

[2] Lib. VIII c. 29, 3 (ed. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum I, 532).

[3] Sancti Gregorii papae I. Opera omnia (Maurinerausgabe). Tom. III, 235; III, 236. — Bei Migne PL 78, 233. 235.

[4] Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae. II: Manuale Ambrosianum (ed. Marcus Magistretti. Mediolani 1905. Pars I) p. 82. Vgl. den gleichen Text Pars I p. 150 ex rituali Ambr. saec. XIII.

[5] Ad. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem 12. Jahrhundert. Freiburg i. B. 1904. S. 78.

creatura olei in nomine patris omnipotentis: ut non lateat illic spiritus immundus, neque in membris illius, neque in medullis, neque in ulla compagine membrorum: sed in te habitet virtus Christi altissimi, et spiritus sancti. Per« etc.

Der Übergang der Ölsalbung aus dem Ritus der Krankenheilung in das Ritual des Taufexorzismus ist nun nicht mehr schwer zu verstehen. Gerade im Morgenlande, wo die Ölsalbung vor der Taufe viel mehr zur Geltung kam als im Abendlande, war es üblich, die Sünde als Krankheit und Besessenheit aufzufassen. So sagt Origenes (In Leviticum homilia II c. 4): »Est adhuc et septima, licet dura et laboriosa, per poenitentiam remissio peccatorum, cum lavat peccator in lacrymis stratum suum, et fiunt ei lacrymae suae panes die ac nocte, et cum non erubescit sacerdoti domini indicare peccatum suum, et quaerere medicinam, secundum eum qui ait: ‚Dixi, Pronuntiabo adversum me iniustitiam domino, et tu remisisti impietatem cordis mei.' In quo impletur et illud, quod Iacobus apostolus dicit: ‚si quis autem infirmatur vocet presbyteros ecclesiae, et imponant ei manus, ungentes eum oleo in nomine domini et oratio fidei salvabit infirmum, et si in peccatis fuerit, remittentur ei'.«[1] F. Kattenbusch wird wohl recht haben, wenn er zur Stelle bemerkt: »Ohne Zweifel hat er (Origenes) die infirmitas als moralische Krankheit gefaßt, und verband man damals in Alexandrien die Handauflegung bei der Rekonziliation mit der Salbung.«[2] Daß in manchen Gegenden des Morgenlandes eine Ölsalbung der Büßer mit dem Öle der Krankensalbung stattfand, beweist der 35. pseudonizänische Kanon des Maruta von Maipherkat (ca. 400): »Es ist der Wille der allgemeinen Synode, daß, wenn ein gläubiger Mann in Begierde nach einem ungläubigen Weibe entbrennt oder umgekehrt, und sie einander böse Ursache des Abfalls vom wahren Glauben sind, — wenn sie dann zurückkehren, sollen sie drei Jahre an der Kirchentür sitzen in Sack und Asche; dann sollen sie drei Jahre in den Tempel zum Gebet gehen, auch dort abgesondert für sich allein, und ein Jahr sollen sie stehen, ohne weder an

[1] Migne PG 12, 418 s.

[2] Bei Hauck, Realenzyklopädie für protestant. Theologie und Kirche XIV[3], 305.

den Gebeten noch an den Geheimnissen teilzunehmen. Wenn sie dann diesen Kanon vollendet, sollen die Priester Wasser und Öl segnen, in einem Gefäß, nicht wie bei der Taufe (noch auch sollen sie das Öl der Heiligung [= *μύρον*] ins Wasser gießen), sondern wie sie Wasser und Öl für die Kranken segnen[1] und wie man weiterhin Wasser segnet für die Unreinheit des Erstickten, ebenso soll man es segnen. Und es nehme der Priester Wasser in seine Hand und besprenge sie, indem sie ihr Vergehen bekennen; er reinige sie von ihrer Unreinheit, und durch Gebet und Absolution werde ihnen verziehen, und sie sollen teilnehmen an den hl. Geheimnissen. Den Übertreter anathematisiert die allgemeine Synode.« Etwas klarer findet sich der letztere Teil des Kanons in der arabischen Übersetzung des Kanonisten Abu'l farağ ibn at Tayyib († 1043): »Dann gebe der Priester Öl und Wasser in ein Gefäß nach dem Gebrauch der hl. Taufe; aber nicht Öl der Taufe, sondern wie man bei den Kranken tut, und er salbe sie damit und nehme das Wasser und besprenge sie; sie sollen bereuen ihre Sünde . . .«[2]

Sollte man an der Beweiskraft des Marutatextes noch zweifeln, so dürfte Afrahat, der persische Weise, die letzten Bedenken zerstreuen. Er sagt in der Demonstr. XXIII, 3: »Signum est (sc. oleum) sacramenti vitae, quo perficiuntur Christiani et sacerdotes et reges et prophetae; tenebras illuminat, ungit infirmos, et per arcanum suum sacramentum poenitentes reducit.«[3] Wir haben in diesem Texte einen Beleg dafür, daß die Pönitentensalbung ungefähr um 300 in der syrischen Kirche üblich war; denn Afrahat schrieb noch in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Es ist möglich, daß auch die berühmte Stelle bei Chrysostomos (De sacerdotio III n. 6)[4] von der

---

[1] Ein ähnlicher Brauch findet sich im koptischen Ritus (Denzinger, Ritus Orientalium I, 440) bei der Buße eines Apostaten oder fornicator.

[2] O. Braun, De sancta Nicaena Synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat (Kirchengeschichtl. Studien. IV. Bd. 3. Heft [1898]. S. 84).

[3] ed. Parisot (in Graffin, Patr. Syr. Pars I tom. II [1907] p. 10).

[4] Der Text lautet in der Ausgabe von Montfaucon I (Paris 1718) p. 384 (Chr. vergleicht Eltern und Priester miteinander): »*Κἀκεῖνοι μὲν οὐδὲ τὸν σωματικὸν αὐτοῖς δύναιντ' ἂν ἀμῦναι θάνατον, οὐ νόσον ἐπενεχθεῖσαν ἀποκρούσασθαι· οὗτοι δὲ καὶ κάμνουσαν καὶ ἀπόλλυσθαι*

Bußölung zu verstehen ist. Nahegelegt wird diese Annahme dadurch, daß Chrysostomos in Antiochien tätig war und daher mit den liturgischen Bräuchen der syrischen Gemeinden vertraut sein mußte.[1] In Syrien war aber die Pönitentensalbung so geläufig, daß sie selbst eine von den Laien an sich selbst geübte Zeremonie wurde. So sagt Ephräm in seiner Rede über den Text »Der Sünder werde weggenommen« c. 8: »Wer vom Teufel der Unzucht besessen ist und von schändlicher Lust erglüht, salbe sich mit dem Öle, das vor ihnen (den Märtyrern) brennt, und der böse Geist wird von ihm weichen.«[2]

Die Anschauung, daß ein Sünder als ethisch Kranker in gleicher Weise wie die leiblich Kranken durch Ölsalbung geheilt werden müßte, kehrt auf der Synode des Katholikos Joseph (a. 554) wieder. Kanon 19 sagt: »Leute, die der Gabe des Hl. Geistes durch die hl. Taufe gewürdigt wurden, die teilnahmen an den hl. Sakramenten, die aufgenommen wurden als Hausgenossen in die Brüderschaft Christi und in der Lesung der hl. Schriften unterwiesen wurden, geben sich freiwillig hin dem Teufelsdienst, fremden Beschwörungsformeln, Zauberknoten, Amuletten, der Zauberei und Wahrsagerei, oder sie sagen, es gebe Lose, Fata und Horoskope, oder sie beobachten die Zeiten und Jahre für den Vollzug ihrer Angelegenheiten. W e r i n d i e s e s c h w e r e K r a n k h e i t g e f a l l e n i s t , s o l l , w e n n e r s i c h b e k e h r t , w i e e i n k ö r p e r l i c h K r a n k e r g e h e i l t w e r d e n d u r c h d a s Ö l d e s G e b e t e s , das die Priester segnen, durch das Wasser des Gebetes, durch Fasten und Gebet« usw.[3] Eine Bestätigung dieses Ritus bietet das

---

μέλλουσαν τὴν ψυχὴν πολλάκις ἔσωσαν· τοῖς μὲν πρᾳοτέραν τὴν κόλασιν ἐργασάμενοι, τοῖς δὲ οὐδὲ παρὰ τὴν ἀρχὴν ἀφέντες ἐμπεσεῖν· οὐ τῷ διδάσκειν μόνον καὶ νουθετεῖν, ἀλλὰ καὶ τῷ δι᾽ εὐχῶν βοηθεῖν· οὐ γὰρ ὅτ᾽ ἂν ἡμᾶς ἀναγεννῶσι μόνον, ἀλλὰ καὶ τὰ μετὰ ταῦτα συγχωρεῖν ἔχουσιν ἐξουσίαν ἁμαρτήματα. ‚Ἀσθενεῖ γάρ τις‘, φησίν, ‚ἐν ὑμῖν‘ κ. τ. λ.

[1] Vgl. meine Besprechung von Jos. Kern, De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus (Ratisbonae 1907), in Theologische Revue 1907, 551—555.

[2] Nach der Übersetzung von P. Zingerle in der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter: Ausgewählte Schriften des hl. Ephräm von Syrien. I, 395.

[3] O. Braun, Das Buch der Synhados. Stuttgart u. Wien 1900. S. 159.

gleichfalls Syrien entstammende »Testament unseres Herrn«. Lib. I c. 24 gibt folgende Anordnung: »Si sacerdos consecrat oleum ad sanationem eorum qui patiuntur, ponens ante altare vas illud (continens oleum), dicat submisse ita: ... Christe ... qui sanator es cuiusvis morbi et passionis, qui dedisti charisma sanationis illis, qui per te illo dono digni effecti sunt, emitte super oleum istud, quod est typus pinguedinis tuae, complementum tuae beneficae commiserationis, ut liberet laborantes, sanet aegrotantes et sanctificet redeuntes, cum ad fidem tuam accedunt: quoniam tu es fortis et gloriosus in saecula saeculorum. *Populus:* Amen.«[1]

Wer hiernach vom Christentum sich trennte, fiel der Sünde und Satansherrschaft anheim; den Zurückkehrenden sah man als ethisch Kranken an und behandelte ihn als solchen mit dem Ritus der Krankenheilung.

So gut man aber den zurückkehrenden Apostaten als ethisch Kranken behandeln konnte, konnte dies auch bei dem erwachsenen Heiden der Fall sein: dieser war vielleicht in einem noch höheren Grade mit Sünden behaftet als jener. Es ist nun leicht begreiflich, wie man dazu kam, auch ihn vor der Taufe zu salben, wie man den Kranken salbte. Als Krankensalbung erscheint denn auch die Salbung vor der Taufe in den Thomasakten. Thomas salbt hier das Haupt der Mygdonia und spricht dabei die Formel: »Heile sie von ihren alten Wunden und wasche ab von ihr den Schmutz und stärke ihre Schwachheit.«[2] Ein ähnlicher Gedanke scheint mir in dem schwer datierbaren, aber jedenfalls auf alte Quellen zurückgehenden Evangelium Nicodemi oder dem Descensus Christi ad inferos ausgesprochen zu sein. Hier wird Seth von seinem krank daniederliegenden Vater Adam zur Pforte des Paradieses geschickt, um sich heilendes Öl vom Lebensbaum zu erbitten. Der wachehaltende Engel aber sagt: »Du verlangst das Öl, welches die Kranken aufrichtet. ... Das ist jetzt nicht zu finden. Gehe hin und melde deinem Vater, daß nach Ablauf

---

[1] E. Rahmani, Testamentum D. N. I. Chr. Moguntiae 1899. p. 49.

[2] So hat Codex Paris. graec. 1510 saec. XI. Siehe Acta Philippi et Acta Thomae (ed. Bonnet. Lipsiae 1903) p. 231. Sonst: »*καὶ ἴασαι αὐτὴν διὰ τῆς ἐλευθερίας ταύτης.*«

von 5500 Jahren seit der Erschaffung der eingeborene Sohn Gottes in Menschengestalt kommen wird; jener wird ihn salben mit einem derartigen Öle, und er wird aufgerichtet werden; und in Wasser und Hl. Geiste wird er ihn reinigen und seine Nachkommen, und dann wird er von jeder Krankheit genesen.«[1] Durch die Zusammenstellung von Salbung und Wiedergeburt scheint es nahegelegt, unter der Salbung die Exorzismussalbung vor der Taufe zu verstehen.

Durch die Auffassung des Sündenzustandes als einer ethischen Krankheit, sowie durch die dadurch bedingte gleichmäßige Behandlung von leiblicher und ethischer Krankheit ist nun auch verständlich geworden, daß das Sakramentar von Bobbio die gleiche Formel für die Exorzismussalbung bei der Taufe bietet,[2] welche uns anderseits in der ambrosianischen Liturgie als Formel der Krankensalbung begegnet.[3] Beidemal heißt es: »Operare creatura olei..., ut non lateat hic spiritus immundus, nec in membris, nec in medullis, nec in ulla compagine membrorum huius hominis.« Ebenso kann es nun nicht mehr überraschen, wenn sich selbst in der Form der Salbung zwischen Ölungs- und Exorzismusritual Ähnlichkeiten aufzeigen lassen, wie dies tatsächlich zwischen dem noch heute üblichen römischen Taufritual und dem Ölungsritual des Gregorianischen Sakramentars der Fall ist. Beide bestimmen, daß die Salbung, die Exorzismus- wie die Krankensalbung, zwischen den Schultern und an der Brust zu erfolgen habe.[4]

Der Seelenzustand des Ungetauften wurde aber nicht bloß als ethische Krankheit betrachtet, sondern auch als ethische

---

[1] Kap. 19 (Thilo, Codex apocryphus Novi Testamenti. I, Lipsiae 1832. p. 686 ss.).

[2] Mabillon, Museum italicum I, 2 p. 324.

[3] Im Liber monachorum s. Ambrosii saec. XI. (Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae. Tom. II: Manuale Ambrosianum [ed. Marcus Magistretti. Mediolani 1905. Pars I] p. 82). Siehe den gleichen Text Pars I p. 150 ex rituali Ambr. saec. XIII.

[4] Gregor. Sakramentar (Maurinerausgabe: Sancti Gregorii papae I. Opera omnia. Tom. III, 236. Migne PL 78, 235): »Et sic perungat infirmum de oleo sanctificato cruces faciendo in collo et gutture, et inter scapulas, et in pectore.«

Besessenheit. Unter ethischer Besessenheit verstand man aber nicht etwa eine dynamische Einwirkung des Teufels auf die Seele, sondern ein wirkliches Einwohnen der dämonischen Mächte. Dies ist das zweite zur Einführung der Salbung in den Taufexorzismus hindrängende Moment. Es lag nahe, den ethisch Besessenen zu heilen wie den leiblich Besessenen. Leibliche Besessenheit wurde aber wie jede andere Krankheit im Morgenlande mit Ölsalbung geheilt.

Freilich hatte der Begriff Besessenheit im christlichen Altertum eine ganz andere Ausdehnung wie heute, wo unter der aufklärenden Tätigkeit der Medizin keiner mehr die Epilepsie als dämonische Besessenheit ausgibt. Damals aber galt, was Durandus noch im dreizehnten Jahrhundert als seine Überzeugung in die Worte kleidet: »Energumeni sunt qui a daemonibus obsessi sunt, vel lunatici, sive morbum caducum patientes, sic dicti ab *ἔργον*, quod est labor, et *μενοί*, quod est defectus, et *νοῦς*, quod est mens, quia secundum defectum mentis in defectu lunae maxime patiuntur.«[1] Was wir heute mit dem Namen Mondsucht bezeichnen, ging bei den Kirchenvätern unter dem Namen Besessenheit. Aus dem überreichen, noch lange nicht verwerteten Material hebe ich eine Stelle von Chrysostomos heraus, der Matth. 17 also kommentiert: »Wenn er (sc. Matthäus) den Knaben einen Mondsüchtigen nennt, so laß dich nicht in Aufregung bringen. Es ist das die Sprache, wie sie der Vater des Besessenen führt. Aber wie kann dann auch der Evangelist sagen, daß er (Jesus) viele Mondsüchtige heilte? Er nahm die Bezeichnung von der im Volke üblichen Anschauung her; denn der Dämon erfaßt und verläßt die Besessenen zur Verdächtigung des Himmelskörpers nach den Mondphasen; nicht als ob der Mond diese Wirkung hervorbrächte, durchaus nicht. Sondern der Bösewicht tut dies, um das Gestirn zu verlästern. So hat sich bei den Urteilslosen die irrige Meinung gebildet, und so geben diese irregeleitet den Dämonischen den Namen Mondsüchtige. Aber dies entspricht keineswegs der Wahrheit.«[2]

---

[1] Rationale divinorum officiorum lib. II c. VI, 5 (Ausgabe Neapoli 1859. p. 85).

[2] In Matthaeum homilia 57, 3 (al. 58): Migne PL 58, 562. Besonders



In dieser Anschauung waren nicht nur die Laien in der Medizin befangen, sondern auch die Ärzte.[1] Männer mit dem nüchternen Urteil eines Hippokrates waren selten.

Nun wissen wir aber aus den heidnischen Medizinbüchern der ersten christlichen Zeit, welch hervorragende Rolle die Salbung mit Öl in den Heilungsmethoden spielte. Der alipta (*ἀλείπτης*) = Salber war geradezu stehender Ausdruck für einen besonderen Vertreter des medizinischen Standes geworden.[2] Schon dieser Umstand könnte uns auf die Vermutung bringen, daß man damals eine Ölsalbung als Heilmittel für die »heilige Krankheit« oder den »morbus comitialis« gebraucht hätte. Wir sind aber nicht nur auf Vermutungen angewiesen. Wir haben sichere Belege. Unter sonstigen Verhaltungsmaßregeln gibt Celsus beim morbus comitialis an: »caput tondere, oleoque et aceto perungere«.[3] Wenn die Heilung nicht innerhalb vierzehn Tage erfolgt, soll die Kur fortgesetzt werden. Auch für diese Zeit wird ganz besonders eingeschärft: »Ubi mane experrectus est, corpus eius leniter ex oleo vetere, cum capite excepto ventre permulceatur.«[4] Auch sonst finden wir, daß man die Besessenheit mit einer Ölsalbung zu heilen suchte. So heißt es in dem großen synkretistischen Zauberpapyrus der Pariser Nationalbibliothek (Zeile 3007 ff.): »*Πρὸς δαιμονιζομένους πιβήχεως δόκιμον· λαβὼν ἔλαιον ὀμφακίζοντα μετὰ βοτάνης μαστιγίας καὶ λωτομήτρας*

charakterisch für die Zeitanschauung ist Gregor von Tours, der De virtutibus s. Martini lib. II c. 18 (MG: Script. rer. Merov. I, 615) also erzählt: »Quidam ex Viennensi terreturio Landulfus nomine graviter a lunatici daemonii infestatione vexabatur, ita ut plerumque ab hoste se vallari putans in terram corrueret, cruentasque ex ore spumas emittens, tamquam mortuus habebatur. Quod genus morbi ephilenticum peritorum medicorum vocitavit auctoritas; rustici vero cadivum dixere, pro eo quod caderet« etc.

[1] Vgl. die Erzählung des Sophronius von Jerusalem: Cyri et Ioannis miracula c. 54 (Migne PG 87, 3, 3624).

[2] Celsus, De medicina I, 1 (ed. Daremberg p. 13): »Sanus homo, qui et bene valet, et suae spontis est, nullis obligare se legibus debet; ac neque medico neque alipta egere.«

[3] De medicina III, 23 (ed. Daremberg p. 113).

[4] De medicina III, 23 (ed. Daremberg p. 114).



ἕψει μετὰ σαμψούχου ἀχρωτίστου λέγων«[1] (hier folgt Zauberformel und Beschwörungsgebet). Das kann wohl nicht anders verstanden werden, als daß in den synkretistischen Kreisen des zweiten Jahrhunderts, dem der Papyrus entstammen soll, die Heilung der Dämonischen durch eine Salbung erzielt werden sollte. In der heidnischen Magie spielte die Salbung überhaupt eine große Rolle.[2]

Das Christentum hat mit dieser im Heidentum und Judentum, überhaupt in der damaligen Kulturwelt üblichen Heilmethode nicht gebrochen, sondern sie auch abgesehen von dem bei Jak. 5, 14 genannten Sakrament der Ölung bei der Privatkrankenölung oder charismatischen Krankenheilung mit seinem Segen umgeben. Wie die Apostel nach Mark. 6, 13 unter der Zeremonie der Salbung Heilung vermittelten, so auch die späteren Christen. Ein typisches Beispiel bietet Tertullian in einer Erzählung, die er zur Beleuchtung der toleranten Gesinnung des Kaisers Severus einschaltet: »Nam et Proculum christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euhodeae procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit, et in palatio suo habuit usque ad mortem eius.«[3] Daß man die Besessenen nicht von dieser heilkräftigen, weil mit dem Gebete der Kirche umgebenen Salbung ausschloß, ist selbstverständlich; die Christen wollten sich doch nicht minder hilfbereit zeigen als die Heiden, die nach den angführten Stellen aus Celsus ihre Besessenen mit einer Ölsalbung zu heilen suchten.

Den Hergang einer christlichen Besessenenheilung mittels

---

[1] C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London (Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Bd. 36 [Wien 1888]. S. 120).

[2] Vgl. etwa C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus p. 63, 746 s.; p. 64, 770 ss.; p. 64, 802; p. 78, 1338: aus dem großen Zauberpapyrus von Paris. — p. 132, 227 ss.: aus dem Pap. 46 des British Museum. — Ferner C. Wessely, Neue griechische Zauberpapyri (Denkschriften der kaiserl. Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse. 42. Bd. [Wien 1893]). p. 25, 170 s.; p. 26, 199; p. 27, 211; p. 27, 237 s.; p. 31, 344; p. 51, 947: aus dem Londoner Papyrus 121 aus der Kaiserzeit (drittes Jahrhundert).

[3] Ad Scapulam c. 4 (Migne PL 1, 703. Ausg. 1844). Viele Beispiele bietet die Historia Lausiaca des Palladius.

Ölsalbung erzählt Palladius in seiner Historia Lausiaca.[1] Vom hl. Theodosios († 529) erzählt Theodoros in seiner Lobrede, daß er den Besessenen (*τοῖς ὑπὸ τοῦ μιαροῦ δαίμονος στρεβλουμένοις*) einen eigenen Raum in seinem Kloster angewiesen und, wenn sie zu sich kamen, zur Ausdauer ermuntert und gesalbt habe: »*οὓς πολλάκις νήφοντας καταλαμβάνων λόγοις παρακαλῶν ἤλειφεν πρὸς ὑπομονήν.*«[2] Die Heilung durch Ölsalbung (besonders mit Öl von Märtyrergräbern) ist auch sonst sehr häufig bezeugt.[3]

Ein nicht zu unterschätzendes Moment, das bei der Einführung der Exorzismussalbung in das Taufritual mitgewirkt hat, scheint mir die in der ältesten christlichen Zeit auf griechisch-römischem Boden übliche Badepraxis zu sein. Wir wissen ja, daß die Taufe damals als wirkliches Tauchbad gewertet wurde: der Namen *λουτρὸν παλιγγενεσίας* (Tit. 3, 5) hat von da seinen Ursprung. Hat man die Bädereinrichtung der Römer in die Taufkirchen übertragen, so darf die Übernahme der Badepraxis auch nicht mehr befremden. Nun war aber sicherlich schon im ersten Jahrhundert die Übung vorhanden, sich vor dem Bade zu salben. Seneca spricht dies aus, indem er die einfache Art des Scipio, sich zu baden, mit der überfeinerten Bademode seiner Zeit im Vergleich bringt: »Nec multum eius intererat, an sic lavaretur: veniebat enim, ut sudorem illic

---

[1] ed. Butler (Texts and Studies. Vol. VI, 2 p. 54 s.): »*Ἐπ' ὄψεσιν ἐμαῖς προσηνέχθη αὐτῷ* (sc. *Μακαρίῳ*) *παιδαρίσκος ἐνεργούμενος ὑπὸ πονηροῦ πνεύματος . . . παραδίδωσιν οὖν τῷ πατρὶ αὐτὸν, ἀλείψας ἐλαίῳ ἁγίῳ, καὶ ἐπιχέας ὕδωρ, παρήγγειλεν ἐπὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας μὴ κρεῶν ἅψασθαι, μὴ οἴνου· καὶ οὕτως αὐτὸν ἰάσατο.*«

[2] In der Ausgabe bei H. Usener, Der heilige Theodosios. Leipzig 1890. S. 42. Usener möchte jedoch das »*ἤλειφεν*« im Sinne von »üben in der Ausdauer, stärken und ermuntern« verstehen.

[3] Unter den vielen Stellen vgl. etwa Gregor von Tours, Liber in gloria confessorum c. 9 (MG: Script. rer. Merov. I: Gregorii Turonensis opera [Hannoverae 1885]. p. 734). — Historia Francorum l. VII c. 44 (Migne PL 71, 445): »Denique cum (sc. Agericus episcopus) exorcismum super eam diceret, ac frontem illius oleo sancto perungeret, exclamavit daemonium, et quid esset prodidit sacerdoti.« — Augustin, De civitate dei l. XXII c. 8 n. 8 (Migne PL 41, 765. Ausg. 1861): »Hipponensem quandam virginem scio, cum se oleo perunxisset, cui pro illa orans presbyter instillaverat lacrimas suas, mox a daemonio fuisse sanatam.«

ablueret, non ut unguentum.«[1] Celsus sagt: »Si in balneum venit, sub veste primum paulum in tepidario insudare, ibi ungi, tum transire in calidarium.«[2]

Dazu kommt noch der Umstand, daß im griechischen Heidentum die Salbung mit Öl als religiöse Handlung, als Symbol der Entsühnung in Übung war. Wer sich z. B. von dem Gotte Trophonios eine Gabe erbitten wollte, mußte sich zuerst entsühnen durch Salbung und Bad.[3] Ähnliches war üblich bei der Grotte des Charon von Nysa, wo man im Schlafe göttliche Offenbarungen erwartete.[4] Auch in heidnischen Mysterienweihen hatte die Salbung eine Stelle als Sühne- und Trostritus. Firmicus Maternus bezeugt dies mit den Worten: »Tunc a sacerdote omnium qui flebant fauces unguentur, quibus perunctis sacerdos hoc lento murmure susurrat:

,*θαῤῥεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου*
ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.'«[5]

Firmicus Maternus hat diesen Brauch zwar als teuflische Imitation der christlichen Mysterien bezeichnet. Allein dies ist die Art aller Apologeten der ältesten Zeit und beweist noch nicht, daß es sich nun auch tatsächlich so verhielt.

---

[1] Ep. 86, 11 (ed. F. Haase, Senecae opera III, 236).

[2] Celsus, De medicina I, 4 (ed. Daremberg. Lipsiae 1859. p. 22).

[3] Pausanias, Graeciae descriptio IX, 39, 7 (Hitzig, Des Pausanias Beschreibung von Griechenland III, 1 oder V. Halbband. Leipzig 1907. p. 382 s.): »*πρῶτα μὲν ἐν τῇ νυκτὶ αὐτὸν ἄγουσιν ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὴν Ἕρκυναν, ἀγαγόντες δὲ ἐλαίῳ χρίουσι καὶ λούουσι δύο παῖδες τῶν ἀστῶν ἔτη τρία που καὶ δέκα γεγονότες, οὓς Ἑρμᾶς ἐπονομάζουσιν.*«

[4] Strabo XIV, 1, 44 (ed. Meineke. Lipsiae 1877. III. Bd. p. 907): »*τότε δὲ καὶ περὶ τὴν μεσημβρίαν ὑπολαβόντες ταῦρον οἱ ἐκ τοῦ γυμνασίου νέοι καὶ ἔφηβοι γυμνοὶ λίπ' ἀληλιμμένοι μετὰ σπουδῆς ἀνακομίζουσιν εἰς τὸ ἄντρον.*« Die Salbung der jungen Leute kann hier wohl nur kathartische Bedeutung haben.

[5] De errore profanarum religionum c. 22 (ed. Halm: CSEL II, 112). Sollten die Zeilen 744 ff. des großen Pariser Zauberpapyrus nicht etwas Ähnliches sagen wollen? Dort heißt es nämlich (C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus S. 63; bei A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 17, 2 ff.): »*τὰ δὲ ἑξῆς ὡς μύστης λέγε αὐτοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἀτόνῳ φθόγγῳ, ἵνα μὴ ἀκούσῃ, χρίων αὐτοῦ τὴν ὄψιν τῷ μυστηρίῳ. γίγνεται δὲ ὁ ἀποθανατισμὸς οὗτος τρὶς τοῦ ἐνιαυτοῦ.*«



Wir können die bisherige Untersuchung also zusammenfassen: Die Einführung der Exorzismussalbung vor der Taufe erscheint nicht zufällig, sondern ist durch eine Reihe von Gründen bedingt. Der Zustand des Ungetauften wurde gefaßt als Krankheit und Besessenheit. Es lag daher nahe, die ethische Krankheit und Besessenheit wie die leibliche zu heilen: durch Ölsalbung. Die heidnische Badepraxis, welche eine Salbung vor dem Bade kannte, sowie die in der griechisch-römischen Kulturwelt geübte religiöse Sühnesalbung mögen ihrerseits dazu beigetragen haben, um der christlichen Salbungszeremonie leichteren Eingang in das Exorzismusritual zu ermöglichen.

Das Öl, welches zur Exorzismussalbung vor der Taufe verwendet wurde, hieß »Öl der Beschwörung« (*ἔλαιον ἐξορκισμοῦ*), weil bei der Weihe ein Beschwörungsgebet über ihm gesprochen wurde und es zur Beschwörung dienen sollte. Der Exorzismus bei der Weihe war aber nicht ein Gebet um Befreiung des Öles von dämonischen Einflüssen, sondern ein Gebet um göttliche Kraft für das Öl, damit es wirkungskräftig werde zum Exorzismus. Die Belege hierfür sind aus dem Pontifikale Serapions von Thmuis[1] und den Apostolischen Konstitutionen[2] zu entnehmen. In dem 103. Kanon des Basilius lautet das Gebet der Beschwörung also: »O Herr, Gott im Himmel, der du den Dienst der Götzen zugrunde gerichtet und alle Kraft des Diabolus vernichtet hast, wir flehen zur dir wegen dieses Öles, daß es von jenem Ölbaume, von welchem gutes Öl kommt, genommen sei, daß es ein Öl sei, welches die unreinen Geister verscheucht und von jedem, welcher damit gesalbt wird, alle Gebrechen des Leibes und Geistes vertreibt, unsere

[1] In der Ausgabe von Wobbermin p. 12: No. XV; p. 13: No. XVII; p. 7: No. V; bei Funk, Didascalia II, 184: No. XXII; II, 190: No. XXIX; II, 178: No. XVII.

[2] VIII, 29 (ed. Funk I, 532): *»αὐτὸς καὶ νῦν διὰ Χριστοῦ ἁγίασον τὸ ὕδωρ τοῦτο καὶ τὸ ἔλαιον ἐπ' ὀνόματι τοῦ προσκομίσαντος ἢ τῆς προσκομισάσης, καὶ δὸς δύναμιν ὑγείας ἐμποιητικήν, νόσων ἀπελαστικήν, δαιμόνων φυγαδευτικήν, πάσης ἐπιβουλῆς διωκτικήν.«* Vgl. dazu Kanones des Hippolyt can. XIX, 9 (Haneberg p. 75) und Ägyptische Kirchenordnung (Achelis S. 95 f.).

Krankheiten reinigt und unsere Schmerzen aufhören läßt. Es möge allen Widerstand des Diabolus verachten, damit sie einen Pfad finden, dich zu verehren, dir zu dienen und deiner zu gedenken, der vollkommenen Dreiheit, bis in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.«[1]

[1] Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900. S. 279.

Exkurs.

Der Exorzismus in der Taufwasserweihe.

Mit all den erwähnten exorzistischen Übungen hielt das christliche Altertum den Täufling noch nicht hinreichend vor dämonischen Einflüssen geschützt. Deshalb wurde über das Taufwasser selbst noch ein Exorzismus gesprochen. Das älteste Zeugnis dafür hat uns Klemens von Alexandrien aufbewahrt in seinen Excerpta ex Theodoto. Hier wird gesagt: »*Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἁγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται. οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμὸν προσλαμβάνει.*«[1] Danach schloß die Taufwasserweihe bereits in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein Doppeltes in sich: Abwehr der dämonischen Einflüsse und positive Heiligung. Man sollte eigentlich meinen, daß ein Exorzismus des Taufwassers für die in Frage kommende Zeit ausgeschlossen sein müßte, wenigstens nach dem zu urteilen, was Tertullian über die Heiligung der Urwasser durch den darüberschwebenden Hl. Geist zu sagen weiß: »Es entlehnte das Wasser von dem darüberschwebenden (Geiste) Heiligkeit. Denn es ist ja eine Naturnotwendigkeit, daß jedes Ding, welches die untere Stellung einnimmt, von der Eigenschaft des darüber befindlichen etwas an sich ziehe, besonders das Materielle vom Geistigen, und daß letzteres wegen der Zartheit seiner Substanz ersteres leicht durchdringe und darauf ruhe. So hat die Substanz des Wassers, vom Heiligen geheiligt,

[1] Exc. 82 (Clementis Alexandrini opera ed. Dindorf. Vol. III, 454).



selber auch die Kraft zu heiligen empfangen.«[1] Allein die ursprüngliche Weihe macht die besondere vor der Taufe nicht überflüssig. Schon Höfling hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die allgemeine und anfängliche Sanktifikation des Wassers für Tertullian nur insoweit Bedeutung hat, als er darauf die Empfänglichkeit des Wassers für die besondere Weihe vor der Taufe aufbauen will.[2] Tertullian ist nämlich überzeugt, daß die bösen Geister in Nachahmung des Hl. Geistes sich gern im Wasser aufhalten,[3] »daß der böse Engel fortwährend einen unheiligen Verkehr mit diesem Elemente unterhält zum Verderben der Menschen«.[4] Zum Beweis ruft er die Volkserfahrung und Volksmeinung der Zeit an: »Es wissen davon zu erzählen alle schattigen Quellen, alle abgelegenen Bäche, die Schwimmbassins in den Bädern, die Kanäle in den Häusern, die Zisternen und Brunnen, welche, wie man sagt, die Eigenschaft des Hinabziehens besitzen, natürlich nur infolge des Einflusses des schädlichen Geistes. Von den Nixen Ergriffene, Lymphatische, Wasserscheue nennt man die Leute, denen das Wasser entweder zur Todesursache geworden, oder die dadurch in Wahnsinn und Schrecken gesetzt wurden.«[5]

Mit derlei Darlegungen suchten die damaligen Theologen die Wasserweihe in ihren exorzistischen Bestandteilen zu begründen. Tertullian fährt ja an die soeben angeführten Worte unmittelbar anschließend also fort: »Zu welchem Zwecke haben wir nun diese Dinge erwähnt? Damit es nicht jemand für eine zu harte Rede halte, daß der heilige Engel Gottes zum Heile des Menschen komme, um das Wasser zurechtzumachen, während der böse Engel fortwährend einen unheiligen Verkehr mit diesem Elemente unterhält zum Verderben des Menschen.«[6]

---

[1] De baptismo c. 4 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 204. 1 ss.).

[2] Das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation. I (Erlangen 1846) S. 474.

[3] De baptismo c. 5 (CSEL 20, 205. 17): »annon et alias sine ullo sacramento immundi spiritus aquis incubant adfectantes illam in primordio divini spiritus gestationem?«

[4] De baptismo c. 5 (CSEL 20, 205. 26): »cum angelus malus profanum commercium eiusdem elementi in perniciem hominis frequentat.«

[5] De baptismo c. 5 (CSEL 20, 205. 19 s.).

[6] De baptismo c. 5 (CSEL 20, 205. 24 s.)

Der Exorzismus des Taufwassers ist so recht ein charakteristisches Beispiel, wie Zeitanschauungen auf die Entwicklung gewisser liturgischer Bräuche eingewirkt haben. Von einem Exorzismus des zur Eucharistiefeier bestimmten Brotes und Weines lesen wir nichts, wohl aber von einem Exorzismus des Wassers. Woher diese Erscheinung?

Die Heiden waren überzeugt, daß an bestimmten Quellen und Gewässern sich unheilvoller dämonischer Einfluß besonders fühlbar machte. Eunapios erzählt uns aus der Jugendzeit des Porphyrios, daß dieser aus einem Bade einen Dämon vertrieben habe, welchen die Leute der Gegend *Καυσάθαν* nannten. Eunapios bemerkt dazu, daß er die Notiz einem Jugendwerk des Porphyrios selber entnommen habe.[1] Von einem Dämon der Arethusaquelle in Syrakus weiß Diodor zu erzählen.[2] Daß die Dämonen eine besondere Beziehung zum Wasser haben, hat bereits die Apologie des Aristides zum Ausdruck gebracht. Dort schließt nach dem syrischen Texte das zweite Kapitel also ab: »Gott nun dient der Wind und den Engeln das Feuer, den Dämonen aber das Wasser und den Menschen die Erde.«[3] Die armenische Version hat: »Dem Göttlichen eignet das Geistige, den Engeln das Feuerige, den Dämonen das Wässerige und dem Menschengeschlecht die Erde.[4] Geffcken vermutet, der Glaube, daß den Dämonen das Wasser diene, sei neuplatonische Lehre.[5] Das mag sein.[6] Allein, daß die

---

[1] Eunapios, Vitae sophistarum c. 17 (ed. Boissonade. Amsterdam 1822. p. 10) von Porphyrios: *»Φησὶ δὲ καὶ δαιμόνιόν τινα φύσιν ἀπὸ λουτροῦ τινὸς ἐκδιῶξαι καὶ ἐκβαλεῖν. Καυσάθαν (= καὶ σάθαν?) τοῦτον ἔλεγον οἱ ἐπιχώριοι.«* Voraus wird gesagt: »(sc. *Πορφύριος*) *νέος δὲ ὢν ἴσως ταῦτα ἔγραφεν . . . ἐν δὲ αὐτῷ τῷ βιβλίῳ καταγράφει.«*

[2] L. XXXIV c. 9 (ed. Dindorf Vol. V p. 104, 16 ss.).

[3] J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. 1907. S. 5.

[4] J. Geffcken a. a. O. S. 5.

[5] a. a. O. S. 47, mit Berufung auf Numenios bei Porphyr., De antr. n. n. 10.

[6] Porphyrius (De antro nympharum 10 [ed. A. Nauck. Lipsiae 1886. p. 63]) sagt: *»νύμφας δὲ ναΐδας λέγομεν καὶ τὰς τῶν ὑδάτων προεστώσας δυνάμεις ἰδίως, ἔλεγον δὲ καὶ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας ψυχὰς κοινῶς ἁπάσας. ἡγοῦντο γὰρ προσιζάνειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνόῳ ὄντι, ὥς φησὶν ὁ Νουμήνιος, διὰ τοῦτο λέγων καὶ τὸν προφήτην εἰρηκέναι ἐμφέρεσθαι ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα· τούς τε Αἰγυπτίους διὰ*

christliche Auffassung aus der neuplatonischen Lehre entnommen sei, läßt sich nicht hinreichend begründen. Meines Erachtens entspringt die Annahme von Brunnengeistern, von schlimmen Dämonen, die im Wasser hausen, einer damals den Heiden, Juden und Christen gemeinsamen volkstümlichen Vorstellung. Wenn die Heiden an einen dämonischen Sprudel zu Kolophon glaubten, welcher dämonische Ekstase bewirkt,[1] so leugneten die Christen die dämonische Wirkung dieses Sprudels nicht; sie war für Tertullian ebenso Tatsache, wie die Heilkraft des Teiches Bethesda.[2]

Über einen Dämonenbrunnen besitzen wir eine wertvolle Notiz von Pseudo-Melito um 200: »De Nebo autem in Mabug[3] quid scribam vobis? Nam ecce omnes sacerdotes in Mabug sciunt eum esse simulacrum Orphei, magi Persici. Hi enim duo magi artem magicam exercebant apud puteum, qui in silva apud Mabug erat, in quo erat spiritus impurus; et damnum afferebat et prohibere studebat a transitu unumquemque qui transibat in tota regione, in qua hodie sita est arx Mabug. Et iidem magi praeceperunt Simi, filiae Hadad, ut aquam e mari hauriret et in puteum infunderet, ne exsurgeret spiritus et damnum afferret, iuxta id quod mysterium erat in magia eorum.«[4] Aus der Art und Weise, wie hier von dem Dämonenbrunnen geredet wird, ergibt sich unzweideutig, daß auch der Christ Pseudo-Melito von dem Vorhandensein von Quellgeistern und deren schädlichem Treiben überzeugt war.

Dieser zum Exorzismus des Taufwassers hindrängende und

τοῦτο τοὺς δαίμονας ἅπαντας οὐχ ἑστάναι. ἐπὶ στερεοῦ, ἀλλὰ (πάντας) ἐπὶ πλοίου καὶ τὸν ἥλιον καὶ ἁπλῶς πάντας οὕστινας εἰδέναι χρὴ τὰς ψυχὰς ἐπιποτωμένας τῷ ὑγρῷ τὰς εἰς γένεσιν κατιούσας . . .«

[1] Plinius, Naturalis historiae. Lib. II, 103 (al. 106) (ed. Janus [Lipsiae 1870] p. 118): »Colophone in Apollinis Clarii specu lacuna est cuius potu mira redduntur oracula, bibentium breviore vita.«

[2] De anima c. 50 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 381. 11): »legimus quidem pleraque aquarum genera miranda, sed aut ebriosos reddit Lyncestarum vena vinosa aut lymphaticos efficit Colophonis scaturrigo daemonica, aut (Alexandro accidit) Nonacris Arcadiae venenata. Fuit et Iudaeae lacus medicus ante Christum.«

[3] Griechisch Hierapolis.

[4] Apol. c. 5 (ed. Otto IX, 426 s.).

noch in den Brunnenbenediktionen des Mittelalters[1] nachklingende Glaube an Dämonen, welche im Wasser hausen, ist in letzter Linie morgenländischen Ursprungs. So kannte schon die parsische Religion ihre Daevas, die in Sümpfen und Gewässern wohnen. Das Judentum hatte ähnliche Anschauungen. Der Talmud (Pesach. 12 b) enthält z. B. die Warnung: »Stehe nicht vor einem Ochsen, wenn er aus dem Wasser aufsteigt, denn der Satan hüpft zwischen seinen Hörnern.«[2] In Palästina werden noch heute Quellen als Sitze von Geistern betrachtet, und die Frauen, muselmännische und christliche, bitten um deren Erlaubnis, bevor sie Wasser schöpfen.[3]

Eine genaue Angabe des Zeitpunktes, in dem diese weitverbreitete Volksanschauung zur Aufnahme des Taufwasserexorzismus führte, läßt sich begreiflicherweise nicht machen. Das eine läßt sich aus den Texten bei Klemens von Alexandrien und Tertullian entnehmen, daß in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts das Weihegebet die Abwehr dämonischer Einflüsse bezweckte, also schon damals exorzistischen Charakter trug. Bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts hatte sich der Exorzismus so fest mit der Weihe verbunden, daß Cyprian es wagen konnte, daraus ein Argument gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe zu entnehmen.[4] Aus dem vierten Jahrhundert bietet

---

[1] Vgl. Rituale von St. Florian (ed. Franz p. 105): »Deprecamur, domine, clementiam pietatis tue, ut aquam putei huius celesti benedictione sanctifices et ad communem vitam concedas salubrem; et ita ex eo fugare digneris omnem diabolice temptationis incursum, ut quicunque ex eo hinc hauserit, biberit vel in quibuslibet necessariis usibus hausta aqua usus fuerit, totius virtutis ac sanitatis dulcedine perfruatur, ut tibi semper sanctificatori et salvatori, omnium domino, gratias agere mereatur. Per.«

[2] Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. (Abhandlungen der deutschen morgenländischen Gesellschaft. IV. Bd. No 3. [Leipzig 1866] S. 56.) — Vgl. auch J. A. Eisenmenger, Entdecktes Judentum. Königsb. i. Pr. 1711. II. Teil. S. 450.

[3] W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten (übersetzt von R. Stübe). Freiburg i. B. 1899. S. 131.

[4] Ep. 70, 1 (ed. Hartel: CSEL III, 2, 767 s.): »Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur abluere . . . quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est et apud quem spiritus sanctus non est?«

ein deutliches Zeugnis die Schrift De sacramentis: »(Nam) ubi primum ingreditur sacerdos, exorcismum facit, secundo super creaturam aquae invocationem, postea et precem defert, ut sanctificetur fons et adsit praesentia trinitatis aeternae.«[1] Die Notiz, welche auf die mailändische (ambrosianische) Liturgie Bezug nimmt, wird bestätigt durch das alte Mailänder Ritual, welches die Rubrik bietet: »Insuffla in ipsam aquam in modum crucis: Insufflo te, immundissime spiritus, in nomine domini nostri Ihesu Christi.«[2] Außer dem mailändischen Ritual bieten den Taufwasserexorzismus noch das gallikanische,[3] mozarabische[4] und römische[5] Ritual.

---

[1] L. I c. 5 n. 18 (Migne PL 16, 422 s.).

[2] Monumenta veteris liturgiae Ambrosianae. III: Manuale Ambrosianum ex codice saec. XI (ed. M. Magistretti. Mediolani 1904. p. 472). — Zur Insufflation als Exorzismusmittel bei der Taufwasserweihe vgl. auch Honorius von Autun, Gemma animae 3, 111 (Migne PL 172, 673): »Per insufflationem spiritus sancti immissionem immundi spiritus expulsionem denuntiat.« Die Insufflation war nicht in allen Kirchen üblich; denn Durandus sagt in seinem Rationale divinorum officiorum l. VI c. 82, 11 (Neapoli 1859. p. 553 s.): »Post immersionem cerei in quibusdam ecclesiis sacerdos insufflat in aquam dicens: Totamque huius aquae substantiam regenerandi foecundet effectu.« Auch für Durandus hat diese Exsufflation die Bedeutung eines dämonenvertreibenden Mittels: »Primo, ut sicut in exorcismo catecumeni spiritus immundus insufflatur, ut ab homine recedat, ut infra dicetur: ita et in exorcismo aquae, ut ab ea expellatur, et adimpleatur quod dominus inquit: Nunc princeps huius mundi eiicietur foras« etc.

[3] Bei Mabillon, Museum italicum (Lutetiae Parisiorum 1687). Tom. I p. 2 p. 323: »Exorcidio te creatura aquae . . . ut omnis virtus adversarii, omnes exercitus diaboli, omnes incursus, omne fantasma eradicare et effugare ab hac creatura aquae . . .«

[4] Das mozarabische Missale (Migne PL 85, 464) hat die Rubrik: »Insufflet in aqua tribus vicibus et dicat hunc exorcismum: Exorcizo te creatura aquae . . .« Vgl. Ildefons von Toledo, Liber de cognitione baptismi c. 109 (Migne PL 96, 157): »Accedit deinde sacerdos ad fontem, ... Sacerdos hic signaculo ligni crucis contingit aquas ... Exorcismum apponit, ne quid illic lateat ex contagione sinistrae partis admistum.«

[5] Rituale Romanum: »Procul ergo hinc, iubente te, domine, omnis spiritus immundus abscedat: procul tota nequitia diabolicae fraudis absistat. Nihil hic loci habeat contrariae virtutis admixtio: non insidiando circumvolet: non latendo subrepat: non inficiendo corrumpat. (Hier berührt der Priester das Wasser mit der Hand.) Sit haec sancta et innocens creatura, libera ab omni impugnatoris incursu, et totius nequitiae purgata discessu.«

In der Tradition des Morgenlandes ist wenig die Rede von dem Exorzismus des Taufwassers. Das Pontifikale des Serapion von Thmuis, die Apostolischen Konstitutionen, die Ägyptische Kirchenordnung, das Testament unseres Herrn und die arabischen Kanones des Hippolyt berichten nichts davon. Es stand, wie es scheint, in manchen Kirchen der Gedanke im Vordergrund, daß Christus das Wasser gereinigt habe durch seine Taufe und sein Leiden,[1] so daß also ein von der Kirche geübter Exorzismus zurücktreten mußte. Ganz ist er jedoch nicht verschwunden. Spuren davon finden sich in einer Taufordnung Jakobs von Edessa (Ende des siebten Jahrhunderts).[2] Darin heißt es: »Der Priester spricht ein Gebet, bei welchem er dreimal kreuzweise ins Wasser haucht und spricht: ‚Der Kopf der Schlange werde zertreten'.« Im »Buch der Führungen« des Barhebraeus (ca. 1365—1373 geschrieben) werden die Worte: »Der Kopf der Schlange, die die Menschenkinder tötet, werde zertreten« auf Epiphanius von Cypern zurückgeführt.[3]

Der koptische,[4] griechische und slawische,[5] sowie der maronitische Ritus üben den Taufwasserexorzismus heute noch. Unter Zugrundelegung der Taufordnung Jakobs von Sarug

---

[1] Ignatius von Antiochien, Ep. ad Eph. c. 18 (ed. Funk PA I², 228): »ὃς (sc. *Χριστός*) *ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ*.« — Klemens von Alexandrien, Eclog. proph. c. 7 (ed. Dindorf III, 458): »*καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ ἐβαπτίσατο μὴ χρῄζων αὐτός, ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἁγιάσῃ*.« — Cyrill von Jerusalem, Cat. 3, 11 (ed. Reischl I, 78 s.): »*Ὁ δράκων ἦν ἐν τοῖς ὕδασι κατὰ τὸν Ἰώβ, ὁ δεχόμενος τὸν Ἰορδάνην ἐν τῷ ὀφθαλμῷ (στόματι?) αὐτοῦ. ἐπεὶ οὖν ἔδει συντρίψαι τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος, καταβὰς ἐν τοῖς ὕδασιν ἔδησε τὸν ἰσχυρόν, ἵνα ἐξουσίαν λάβωμεν πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων* . . .«

[2] Handschriftlich findet sich diese Taufordnung nebst einer Trauordnung in den syrischen Ms.-No. 102—104 der Nationalbibliothek zu Paris. Siehe Kayser, Die Kanones Jakobs von Edessa übersetzt und erläutert. Leipzig 1886. S. 121.

[3] Kayser a. a. O. S. 43.

[4] Ermoni in Revue de l'Orient chrétien VII (1902) p. 314: »soit chassé de l'eau tout esprit malin, toute magie, tout maléfice.« Vgl. p. 316.

[5] Staerk, Der Taufritus der griechisch-russischen Kirche. Sein apostolischer Ursprung und seine Entwicklung. Freiburg i. B. 1903. S. 83.

lautet der maronitische also: »Der Priester hauche dreimal in Kreuzform in das Wasser und sich verbeugend spreche er: Zerschmettert werde, † o Herr, das Haupt des geistigen, menschenmordenden Drachen unter dem Zeichen und Bilde deines Kreuzes. Und fliehen † und weichen sollen die unsichtbaren und luftigen Schatten von diesen Wassern und nicht verberge sich in ihnen ein finsterer Dämon! Und nicht steige hinab † in dieses Wasser mit dem, der in ihnen getauft wird, wir bitten dich, Herr Gott, ein böser und finsterer Geist mit schlechten Gedanken und Verwirrungen der Seele. Kehre dich, o Herr, zu den Wassern, die in diesem kleinen Becken vor dich gesetzt sind.«[1]

[1] Denzinger, Ritus Orientalium. I (Wirceburgi 1863) p. 345.

Verzeichnis der Schriftstellen.

Altes Testament.

Neues Testament.





Namen- und Sachregister.









Studien zur Geschichte

und

Kultur des Altertums.

Im Auftrage und mit Unterstützung der
Görresgesellschaft herausgegeben von

Dr. E. Drerup,
Universitäts-Professor in München,

Dr. H. Grimme u. **Dr. J. P. Kirsch,**
Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.

Dritter Band.

Drittes bis fünftes Heft:

Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten

von

Dr. Anton Baumstark.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1910.



Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.

Eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit

auf Grund hslicher Studien in Jerusalem und Damaskus, der syrischen Hsskataloge von Berlin, Cambridge, London, Oxford, Paris und Rom und des unierten Mossuler Festbrevierdruckes.

Von

Dr. Anton Baumstark.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1910.



Sr. Gnaden

dem hochwürdigsten Herrn Prälaten

Dr. Franz Xaver Lender

anläßlich der Feier seines achtzigsten Geburtstages

in Verehrung und Dankbarkeit

gewidmet.



Vorrede.

Zu der vorliegenden umfangreichen Arbeit hat den unmittelbaren Anstoß die von mir im Winter 1904 auf 1905 zum Zwecke einer Katalogisierung derselben durchgeführte Untersuchung der hslichen Bestände des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem geboten. Angesichts der Reihe liturgischer Hss., die ich hier durchzugehen hatte, war es mir zunächst ein persönliches Bedürfnis, mir über die Entwicklung und den endgültigen Organismus des kirchlichen Tagzeitengebets und Festjahres der syrischen Monophysiten eine Klarheit zu verschaffen, welche selbst die besten bisherigen Kataloge syrischer Hsssammlungen unstreitig vermissen lassen.

Wenn ich die in dieser Richtung von mir gewonnenen Ergebnisse und zwar mit solcher Ausführlichkeit hiermit auch der Öffentlichkeit übergebe, so verfolge ich einen vierfachen Zweck. Den Semitisten, denen liturgische Dinge begreiflicherweise fernzuliegen pflegen, möchte ich vom liturgiegeschichtlichen Standpunkte aus ein Hilfsmittel für ihre in erster Linie naturgemäß auf das Textliche gerichteten Beschäftigung mit liturgischen Hss. syrischer Sprache an die Hand geben, das ihnen kaum unerwünscht sein dürfte. Der umgekehrt des Syrischen nicht mächtigen überwiegenden Mehrzahl von Freunden liturgischer Studien sollen wenigstens umrißweise zwei besonders bedeutsame Ausschnitte aus dem für einen historisch-vergleichenden Betrieb solcher Studien zweifellos in hervorragendem Grade wichtigen Bilde des jakobitischen Gottesdienstes

vorgeführt werden. Dem leider noch immer recht beschränkten Kreise derjenigen, welche orientalische Sprachkenntnisse mit liturgiegeschichtlichen Interessen verbinden, möchte diese Gesamtdarstellung in ihrer ganzen, absichtlich keinerlei Probleme oder Schwierigkeiten vertuschenden Vorläufigkeit Wegweiserin zu nicht wenigen Spezialaufgaben sein, an welchen sie ihre Kräfte im Dienste einer immer gründlicheren und quellenmäßigeren Forschung versuchen könnten. Einige nähere Winke in dieser Richtung habe ich zu geben mir im Schlußworte erlaubt. Ebenda deute ich auch an, daß ich endlich mit dieser Arbeit an einem einzelnen Beispiele zeigen wollte, wie meines Erachtens nach und nach sämtliche orientalische Riten vorzunehmen wären. Daß dieselbe allerdings weit davon entfernt ist, dem gedachten vierfachen Zwecke in auch nur annähernd vollkommener Weise zu entsprechen, dessen bin ich mir so entschieden als möglich bewußt. Ich darf indessen wohl hoffen, eine billige Beurteilung werde es mir zugute halten, daß ich durchweg noch nie betretene Wege zu gehen hatte und daß ein gewisser Spielraum für berechtigte Ausstellungen bei einem derartigen erstmaligen Anbau eines völlig neuen wissenschaftlichen Terrains der Natur der Dinge nach wohl immer bleiben wird. Alles Unfertige und Unausgeglichene, was ich selbst noch bei Lesung der Druckkorrektur unangenehm empfunden habe,[1] läßt sich freilich in so allgemeiner Weise nicht entschuldigen. Ich muß vielmehr gestehen, daß ich an die literarische Behandlung meines Gegenstandes überhaupt kaum herangetreten sein würde, wenn ich nicht hätte hoffen dürfen,

[1] Nicht hierher bitte ich die Tatsache zu rechnen, daß ich entgegen einem neuerdings von Meister, *De itinerario Aetheriae,* Rhein. Museum für Philologie 1909 S. 337—392 vertretenen Ansatz erst in das 6. Jh durchweg von der Annahme ausgehe, daß der Reisebericht der ehemals sog. Silvia dem Ende des 4. Jhs. entstamme. Ich werde die Unhaltbarkeit der Meisterschen These demnächst eingehend erweisen.

dieselbe in Jerusalem und in unmittelbarster Berührung mit den dortigen Hss. und dem wirklichen gottesdienstlichen Leben der dortigen jakobitischen Gemeinde zu Ende zu führen. Daß diese Hoffnung sich nicht erfüllen konnte und ich vielmehr in einer Zeit tiefster Bewegung meines inneren, völliger Umgestaltung meines äußeren Lebens einem oft recht anstrengenden Schuldienste, kleineren wissenschaftlich-literarischen Arbeiten und der Vorbereitung einer größeren kunstwissenschaftlichen Publikation die einzelnen Stunden der infolge dessen oft wochen-, ja monatelang ruhenden Beschäftigung mit demselben mühsam abringen mußte, hat dem Buche zweifellos schwer geschadet.

Daß es unter solchen Umständen überhaupt noch zu seinem Erscheinen kommt, ist zu einem sehr wesentlichen Teile nicht mein Verdienst. Die Ausarbeitung der ganzen zweiten Hälfte des ersten Hauptteiles hat mir, ferne vom hslichen Material, nur die große Liebenswürdigkeit Sr. Königlichen Hoheit des hochwürdigen Herrn Professors Prinz Max von Sachsen ermöglicht, welcher mir aus seiner Privatbibliothek ein mir sonst nirgends erreichbares Exemplar des Mossuler unierten Festbrevierdruckes zur Verfügung stellte. Aus reiner Begeisterung für die Sache hat sodann ein mir vorher nicht einmal dem Namen nach bekannt gewesener oberbayrischer Priester, der hochwürdige Herr Koadjutor Fr. Müller zu Traunwalchen, Post Matzing, sich erboten, nicht nur eine Korrektur mitzulesen, sondern mir auch die gesamte Vorbereitung der drei Register abzunehmen, deren Beigabe mir unerläßlich schien. Meine liebe junge Frau hat mir, wie schon in der Zeit unseres Brautstandes, so in den ersten Monaten unserer Ehe bei der Sichtung und Ordnung des weitschichtigen und ihrem weiblichen Sinne oft so wenig naheliegenden Stoffes hilfreiche Hand geleistet und mich zuletzt noch bei der endgültigen Ausarbeitung jener Register unterstützt. Die Herausgeber der »Studien zur



Geschichte und Kultur des Altertums« haben die immer wieder hinausgeschobene Vollendung der von ihnen freundlichst angenommenen Arbeit mit einer wahrhaft bewundernswürdigen Geduld erwartet, und in Sonderheit der hochwürdigste Herr Prälat Professor J. P. Kirsch und mein lieber ehemaliger Studiengenosse Herr Professor E. Drerup haben zu derselben unermüdlich ermuntert. Ihnen allen sei hier mein herzlichster Dank ausgesprochen, demjenigen aber, welchem ich die Veröffentlichung anläßlich eines so selten erreichten Lebensabschnittes widmen zu dürfen mich glücklich schätze, ein lautes, wenn auch infolge des langsamen Fortschreitens der Drucklegung stark verspätetes *Εἰς πολλὰ ἔτη* zugerufen.

Achern, am Epiphaniefeste 1910.

Dr. Anton Baumstark.

Inhalt.





Einleitung.

Die geschichtliche Stellung der jakobitischen Kirche.

Die hsliche Überlieferung syrischer, d. h. in aramäischer Sprache abgefaßter christlicher Texte verteilt sich auf die zwei nach ihrer Bestimmung und ihren Erhaltungsbedingungen sehr verschiedenen Gruppen literarischer und liturgischer Hss. Die wissenschaftliche Forschung hat sich bislang vorwiegend der ersteren Gruppe zugewandt, und wo sie mit Exemplaren der anderen arbeitete, da sind auch diese meist für sie wesenhaft eben nicht als Liturgiedenkmäler, sondern als Fundgruben in der Liturgie benützter literarischer Texte wie sangbarer oder nicht sangbarer Dichtungen, der Textgestalt bestimmter syrischer Bibelübersetzungen usw. in Betracht gekommen. Für die Liturgiegeschichte ist der reiche Schatz in den liturgischen Büchern, vor allem der zwei großen syrischen Nationalkirchen, der nestorianischen und der jakobitischen, größtenteils noch ein durchaus ungehobener.[1]

[1] An — mehr oder weniger — guten Katalogen besitzen wir für das British Museum Rosen-Forshall, *Catalogus codicum ms. orientalium, qui in Museo Britannico asservantur. Pars prima codices syriacos et carshunicos amplectens,* London 1838 und Wright, *Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838,* London 1870—72, für die Bodleiana in Oxford Payne Smith, *Catalogi codicum ms. Bibliothecae Bodleianae pars sexta, codices syriacos, carshunicos, mandaeos complectens,* Oxford 1864, für die Universitätsbibliothek zu Cambridge Wright-Cook, *A catalogue of the syriac manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge,* Cambridge 1901, für die Königl. Bibliothek in Berlin Suchau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin,* Berlin 1899, für die Nationalbibliothek zu Paris Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque nationale,* Paris 1874 und für die Vaticana St. Ev. und J. Sim.



Bezüglich des nestorianischen Ritus besitzen wir allerdings Badgers in seiner Art und für seine Zeit höchst verdienstvolles Werk über die Nestorianer und ihre liturgischen Bücher.[1] Allein hier ist wiederum wesentlich nur die endgültige Gestalt der Liturgie auf Grund der gegenwärtig bei ihrer Feier benutzten Hss. behandelt. Eine geschichtliche Erkenntnis betreffs der Entwicklung der Liturgie und des entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhangs ihrer älteren auf uns gekommenen hslichen Denkmäler ist nicht angestrebt, ein einführendes Hilfsmittel für ein näheres Studium dieser Denkmäler damit auch nur in sehr bescheidenem Maße geschaffen. Wenn ich mit der vorliegenden Arbeit gerade das, was Badger für den nestorianischen vermissen läßt, durch eine Untersuchung über sein Festbrevier und sein Kirchenjahr für den jakobitischen Ritus zu geben versuche, so wird es gut sein, einleitend sich einmal in dem einheitlichen Zusammenhang eines gedrängten historischen Überblicks über die eigentümliche und — man darf wohl sagen — einzigartige geschichtliche Stellung der syrisch-jakobitischen Kirche und über deren Vorbedingungen Rechenschaft zu geben. Fast durchweg allbekannte Tatsachen wird es dabei heranzuziehen gelten, aber auch die Zusammenschließung solcher zu einem abgerundeten Gesamtbild wird sich weiterhin nicht als wertlos erweisen. Denn nur von dem Hintergrunde eines kirchlich-kulturgeschichtlichen Gesamtbildes vermag sich die liturgiegeschichtliche Einzelerscheinung im richtigen Lichte abzuheben.[2]

Assemani, *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus I. 2—3*, Rom 1758 f. bezw. (von Nr. 268 an) A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*. V. Rom 1831, S. 1—82. Für liturgiegeschichtliche Studien ist weitaus am besten bei Rosen-Forshall, Payne Smith, Sachau und Wright-Cook vorgearbeitet. Doch kommen die Hss. zu Cambridge fast nur einem Studium des nestorianischen Ritus zugute.

[1] *The Nestorians an their rituals*, London 1852.

[2] Ich verweise für Näheres vor allem auf die drei Grundrisse syrischer Literaturgeschichte von Wright, *A short history of syriac literature*, London 1894, R. Duval, *Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature syriaque*, Paris 1899 und Brockelmann, *Die syrische und die christlich-arabische Literatur* in *Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen. VII 2.*

Die Opposition gegen die dogmatischen Beschlüsse der vierten allgemeinen Kirchenversammlung von Chalkedon im J. 451 hat, wie — unmittelbar oder mittelbar — für die Entwicklung alles monophysitischen Kirchentums, so auch für diejenige des jakobitischen den Mutterboden gebildet. Ihren Hauptsitz hatte diese Opposition zunächst allerdings nicht in Syrien, sondern naturgemäß in Ägypten. War doch die in Chalkedon verdammte Einnaturenlehre nichts anderes als die äußerste Konsequenz dessen, was der große Alexandriner Kyrillos zwei Jahrzehnte zuvor gegen die antiochenische Christologie des Nestorios in Ephesus zum Siege geführt hatte. Allein inzwischen hatte sich auch mindestens Westsyrien gründlich in das entgegengesetzte Extrem antiochenisch-nestorianischer Betrachtungsweise gestürzt. Eine Hochflut alexandrinischen Einflusses war über das Land hingegangen, deren alles umgestaltende Macht anscheinend sogar die kunstgeschichtliche Forschung im Spiegel einer weit späteren byzantinischen Denkmälerwelt zu beobachten vermag.[1] Am stärksten war die demgemäß auch hier sich geltend machende schroffe Ablehnung des Chalcedonense begreiflicherweise in dem uralten ägyptisch-syrischen Grenzland: in Palästina. Juvenalis, der eben in Chalkedon für sich und seine Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhle von Jerusalem Titel und Rang eines Patriarchen erlangt hatte, bedurfte großer Anstrengung, ja — wenn man monophysitischen Quellen glauben dürfte — selbst furchtbarer Grausamkeit,[2] um

---

Geschichte der christlichen Literaturen des Orients, Leipzig 1907. Das eigentliche standard-work für alle syrische Philologie und Kirchengeschichte ist natürlich noch immer J. Sim. Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana,* Rom 1719—28 (= B. O.), wo Bd II *De scriptoribus Syris monophysitis* hier insbesondere in Betracht käme. Einen sehr bescheidenen Ersatz für das Originalwerk stellt A. Fr. Pfeiffer, *Joseph Simonius Assemanus orientalische Bibliothek oder Nachrichten von syrischen Schriftstellern. In einen Auszug gebracht,* Erlangen 1776 dar. Einzelverweise auf diese Quellen unterbleiben im folgenden der Kürze halber.

[1] Vgl. meinen Aufsatz *Frühchristlich-syrische Psalterillustration in einer byzantinischen Abkürzung.* Oriens Christianus (= O. Chr.) V S. 295—320, besonders S. 317 ff.

[2] Vgl. z. B. die Lobrede des Ps.-Dioskuros auf Makarios von Thoû bei Amélineau in den *Mémoires des membres de la mission archéologique du Caire.* IV. Paris 1888, S. 125.



die hierosolymitanische Kirche offiziell der Fahne der Orthodoxie zu erhalten. Aber die breiten Massen, vor allem die in Palästina schon seit den Tagen eines hl. Hieronymus, einer Paula und Eustochium und einer älteren Melania ebenso ausgedehnten als mächtigen Kreise monastisch gerichteter Frömmigkeit in beiden Geschlechtern, waren durchaus monophysitisch gesinnt. Man weiß, wie langsam sich beispielsweise Eudokia, die kaiserliche Weltflüchtige mit dem romantischen Lebensschicksal, in das Lager der Rechtgläubigen zurückfand. Vor allem aber reden zwei in syrischer Übersetzung erhaltene, ursprünglich griechische Literaturdenkmäler des späteren 5. bezw. des beginnenden 6. Jahrh., die Biographie des Asketen Petrus des Iberers (gest. 485)[1] und die um 515 abgefaßten *Πληροφορίαι* des Bischofs Johannes von Maiuma[2] über die einschlägigen Verhältnisse eine Sprache, welche sie zu den denkbar wertvollsten kirchengeschichtlichen Quellenschriften der Epoche macht. Nicht zufällig ist hier gerade der Name eines Mannes aus dem fernen Kaukasusvolk der Iberer oder Georgier zu nennen. Der Pilgerverkehr, der so eifrig aus allen Teilen vor allem des Orients nach den heiligen Stätten Palästinas wogte, mußte den dort herrschenden Stimmungen eine gewaltige Fernwirkung sichern. Äußere Umstände mehr kirchenpolitischer Natur kamen noch hinzu. Kurz, wir sehen die geistige Macht des Monophysitismus mit der Gewalt eines verzehrenden Brandes immer weiter auch nach Nordosten sich geltend machen. Schon vor 470 spielte sich in Antiocheia der erste Akt des stürmischen Dramas ab, das den Akoimetenmönch Petrus, nach seinem im Kloster geübten Handwerk »Walker« genannt, vorübergehend als Vorkämpfer des monophysitischen Gedankens zum Herrn der Mutterkirche Syriens machte. In Edessa hat nicht die Mittellinie der Orthodoxie, sondern der

---

[1] Herausgegeben und übersetzt von Raabe, *Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts*, Leipzig 1895.

[2] Über die Nau, *Les Plérophories de Jean évèque de Maiouma,* in der *Revue de l'Orient Chrétien* III S. 232—259, 337—392 (Separatausgabe Paris 1899) so ausführlich berichtet hat, daß eine Ausgabe vorläufig entbehrt werden kann.

diametrale monophysitische Gegensatz die Kraft des hier, wenn irgendwo, bodenständigen Nestorianismus gebrochen: die letzte Hochburg desselben auf römischem Reichsgebiete, die edessenische »Schule der Perser«, schloß der Urheber des Henotikons, Zenon, im J. 489 gewaltsam, als bereits der Erlaß jener dogmatischen Staatskirchenformel ihn aus der Gemeinschaft der »rechtgläubigen« Kirche hinausgeführt hatte. Der leidenschaftlich auch in die kirchenpolitischen Kämpfe der Zeit eingreifende Philoxenos, schon seit 485 Bischof von Hierapolis (gest. 523), und Ja'qûβ von Sεrûγ, der in den JJ. 519—521 am Schlusse eines ruhigeren und arbeitsreichen Literatenlebens den bischöflichen Sitz von Batnai innehatte, sind nunmehr in Prosa und Vers die literarischen Klassiker des Monophysitismus auch im aramäischen Sprachgebiet Mesopotamiens geworden. Ja sogar über die Ostgrenze des römischen Reiches nach dem sassanidischen Persien hinüber folgte die rührige monophysitische Propaganda eines Šemʿôn von Bêϑ-Aršam um die Wende des 5. zum 6. Jh. bereits dem Nestorianismus, der hier eine neue Heimat gefunden hatte. Bereits seit dem J. 484 hatte der Römische Stuhl die Gemeinschaft mit der östlichen Reichskirche als einer häretisch gewordenen aufgehoben, als der für Syrien entscheidende Sieg des monophysitischen Glaubensbekenntnisses zu erfolgen schien.

Am 6. November 512 bestieg den Patriarchenstuhl Antiocheias das geistig weitaus bedeutendste aller monophysitischen Parteihäupter jener Tage: Severus, ein Mann, den in schwerem geistigem Ringen das alexandrinisch-palästinensische Asketenideal für sich und durch sich erst für das Christentum in seiner monophysitischen Formulierung gewonnen hatte.[1] An den schweren Weg, den als Gottsucher ein hl. Augustinus gegangen war, wird man erinnert, wenn man die wieder in syrischer Übersetzung erhaltenen Memoiren liest, in denen sein Jugendfreund Zacharias über die Vorgeschichte des leidenschaftlichen Mannes berichtet: eines der einzigartigsten Stücke frühchristlichen

[1] Seine bei der Inthronisation erlassene Antrittskundgebung ist mit kirchengeschichtlich wertvollem Kommentar ediert von Kugener, *Allocution prononcée par Sévère après son élévation sur le trône patriarcal d'Antioche.* O. Chr. II. S. 265—282.



Schrifttums.[1] Für einen Augenblick machte es den Eindruck, als sei der Prozeß kirchlich-theologischer Überwindung Syriens durch Ägypten endgültig besiegelt. Der große Tag des Monophysitismus im Mutterlande des Nestorianismus war angebrochen. Aber nur bis zum J. 519 leuchtete die Sonne dieses tatsächlich so flüchtig kurzen Tages. Es folgte nun ein furchtbarer Zusammenbruch.[2] Die feierliche Wiederherstellung der chalkedonensischen Orthodoxie, durch welche Justinus I. (518—527) sich mit Westrom aussöhnte, leitete unter ihm und unter seinem

---

[1] Erstmals herausgegeben von Spannuth, *Das Leben des Severus von Antiochien in syrischer Übersetzung,* Göttingen 1893, und nach dieser Ausgabe übersetzt von Nau in der *Revue de l'Orient Chrétien* IV S. 343—353, 544—571; V S. 74—98. Eine abschließende Neuausgabe mit Übersetzung von Kugener, *Vie de Sévère, par Zacharie le scholastique* in der *Patrologia Orientalis* von Graffin und Nau II 1 S. 1—115. Im allgemeinen vgl. über Person, Leben und Lehre des Severus als zusammenfassende Darstellung die Dissertation von Eustratios, *Σευῆρος ὁ μονοφυσίτης πατριάρχης Ἀντιοχείας,* Leipzig 1894.

[2] Die syrischen Hauptquellen für die nun folgende Zeit der eigentlichen jakobitischen Kirchenbildung sind das Geschichtswerk unter dem Namen des Zacharias Rhetor von Mitylene, bei Land, *Anecdota Syriaca* III, Leyden 1870, in englischer Übersetzung von Hamilton-Brooks, *The syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mitylene,* London 1899, in deutscher von Ahrens-Krüger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor,* Leipzig 1899, die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, herausgegeben von Cureton, *The third Part of the Ecclesiastical History of John bishop of Ephesus*, Oxford 1853, englisch von Payne Smith unter gleichem Titel, Oxford 1860, deutsch von Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus,* München 1862 und dessen Biographien von monophysitischen »Heiligen« der Zeit bei Land a. a. O. II, Leyden 1868, S. 1—288, lateinisch bei Douwen-Land, *Ioh. Eph. commentarii de beatis orientalibus et historiae ecclesiasticae fragmenta,* Amsterdam 1889. Vgl. auch Land, *Johannes, Bischof von Ephesus, der erste syrische Kirchenhistoriker*. Einleitende Studien, Leyden 1856 und Kugener, *La compilation historique de Pseudo-Zacharie le rhéteur* in *Revue de l'Orient Chrétien* V S. 201—214, 461—480. Dazu kommt neuerdings nun Brooks, *Vitae virorum apud Monophysitas celeberrimorum. Corpus Scriptorum christianorum orientalium. Series III.* Band 25 (bisher erschienen: Pars I. Paris-Leipzig 1907). Eine zusammenfassende geschichtliche Untersuchung auf Grund der Quellen hat Lebon, *Le Monophysitisme Sévérien. Étude sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église Jacobite,* Löwen 1909, geliefert.

größeren Nachfolger Justinianus (527—565) eine Periode selbst blutiger Verfolgung des monophysitischen Christentums im gesamten Reiche ein. Severus selbst und alle Vertreter der so plötzlich verfemten Lehre, welche Bischofssitze innegehabt und von ihnen herab dieselbe mit Eifer vertreten hatten, mußten ins Exil gehen. Die monophysitische Hierarchie Syriens war für mehr als zwei Jahrzehnte völlig vernichtet. Die von ihren bischöflichen Stühlen vertriebenen Parteihäupter befehdeten unterdessen sich gegenseitig in spitzfindigem theologischem Schulstreit, so daß die von der Staatsgewalt verfolgte monophysitische Kirche namentlich Syriens gleichzeitig von innen heraus sich in eine Menge von vornherein zur Ohnmacht verurteilter kleiner und kleinster Sekten aufzulösen drohte. Am heißesten wurde dabei das Problem umstritten, ob irgendeine und welche Macht prinzipiell die *φθορά* gemeinen Menschenschicksals über den Leib des menschgewordenen Logos gehabt habe. Severus behauptete eine solche Macht und damit die Verweslichkeit des Christusleibes; Julianos von Halikarnassos leugnete sie in zweifellos folgerichtiger Durchdenkung des Einnaturengedankens. Doch während die monophysitischen Theologen über derartiges immer leidenschaftlicher und bitterer sich stritten, schwankte zum Vorteile ihrer gemeinsamen Sache Justinianus zwischen orthodoxer Strenge und Einflüssen der Gegenseite, denen seine monophysitisch gesinnte Gemahlin Theodora ihn zugänglich erhielt. Das Eingreifen eines Araberstammes an der syrischen Grenze, welcher das Christentum von monophysitischen Missionaren angenommen hatte, der Ghassâniden, brachte bei dieser Lage der Dinge leicht eine folgenschwere Entscheidung.[1]

Der »König« dieses Stammes, Ḫârith ibn Jaballâh, erschien im J. 542 auf 543 in Konstantinopel, um die Wiederherstellung einer geordneten Seelsorge in der monophysitischen Diaspora zu betreiben, und mit Hilfe der Kaiserin erreichte er dieses Ziel. Dem verbannten monophysitischen Patriarchen Theo-

[1] Vgl. außer den obengenannten Hauptquellen nunmehr auch die zur Hälfte von Cöln O. Chr. IV. S. 28—97 edierte *Abhandlung über den Glauben der Syrer,* vielleicht des Noë Libaniota a. a. O. S. 62—75 samt den gelehrten Anmerkungen des Herausgebers.



dosios von Alexandreia wurde gestattet, wieder zwei Missionsbischöfe seines Bekenntnisses für Vorderasien zu weihen: einen Theodoros mit dem Titularsitz von Bosra für Palästina und die benachbarten Araberstämme, Jaʿqûβ, genannt Bûrdeʿânâ, mit dem Titularsitz von Edessa für den syrischen Norden und ganz Kleinasien. In dem Streite um die φθορά des Leibes Christi standen der Ordinator und die Ordinanden auf severianischer Seite. Unter den letzteren scheint Jaʿqûβ der weitaus bedeutendere gewesen zu sein. Bis zu seinem Tode im J. 578 hat er eine ebenso unglaublich eifrige als mit reichem Erfolge gekrönte Rührigkeit im Dienste der großen Sache einer immer weitergehenden Restauration der monophysitischen Hierarchie in Syrien entfaltet, und es liegt die Gerechtigkeit der Weltgeschichte darin, wenn die so entstandene neue syrisch-monophysitische Kirche phthartolatrischer Observanz — zuerst wohl von ihren orthodoxen und nestorianischen Gegnern — nach dem seinigen den Namen einer »jakobitischen« erhielt, den ihre Trümmer heute noch auch selbst ebensogut als den von ihnen beanspruchten Titel der »rechtgläubigen« akzeptieren.[1] Aber auch der unter Theodoros stehende Süden muß für die weitere Entwicklung des jungen Kirchentums bedeutsam genug gewesen sein. Schon die Tatsache, daß dessen fürstlicher Protektor Ḥârith diesem Südkreise angehörte, mußte ihm ein die persönliche Mehrleistung Jaʿqûβs kompensierendes sachliches Übergewicht sichern. Noch wichtiger war aber das Ansehen Jerusalems, zu dessen kirchlicher Einflußsphäre Bosra im Gegensatz zu dem von jeher von Antiocheia abhängigen Edessa gehörte.[2] Es ist mindestens ebensoviel hierosolymitanisches als mesopotamisches Blut, was wir in aller Folgezeit in den Adern des neuen kirchlichen Organismus pulsieren sehen. Sein Haupt hat demselben allerdings dem Namen nach Antiocheia

[1] Vgl. über den Mann die ausgezeichnete Arbeit von Kleyn, *Jacobus Baradaeus, de Stichter der Syrische Monophysitische Kerk*, Leiden 1892.

[2] Der vierte Metropolitansitz des damals jungen Patriarchates Jerusalem war Bosra um 460 nach der in dieser Zeit entstandenen *Descriptio parochiae Ierusalem*, bei Tobler-Molinier, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae bellis sacris anteriora* I². Genf 1880, S. 326 bezw. Vielmehr der sechste Metropolitansitz unter Antiocheia ist es allerdings in der späteren *Notitia Antiochiae ac Ierosolymae patriarchatuum*, ebd. S. 333.

geschenkt. Die Erhebung sogar eines als Rechtsnachfolger des großen Severus gedachten antiochenischen Titularpatriarchen hat nämlich bereits im ersten Jahre nach Ḫâriths Reise an den Kaiserhof das ganze Restaurationswerk nicht sowohl gekrönt, als vielmehr eröffnet, und seitdem betrachten sich die Oberhäupter der jakobitischen Kirche bis auf den heutigen Tag als die rechtmäßigen Inhaber der antiochenischen Patriarchenwürde und damit einer über den Martyr Ignatios auf den Apostelfürsten Petrus zurückgehenden apostolischen Sukzession.

Die oströmische Staatsgewalt hat sich mit der eigenartigen kirchlichen Neubildung in stillschweigender Duldung abgefunden. Irgendeine anerkannte Rechtsstellung konnte das orthodoxe christliche Imperium der häretischen Sonderkirche naturgemäß nicht gewähren. Diese sah sich infolgedessen zunächst von vornherein einen national aramäischen Charakter aufgedrückt. Denn was ethnisch oder doch kulturell und darum sprachlich griechisch war auf syrischem Boden, das hielt es auch in religiösen Dingen mit dem griechischen Kaiserhofe und dessen offiziellem Beamtenapparat. Sodann war an eine eigentliche jakobitische Propaganda innerhalb der römischen Reichsgrenzen nicht zu denken. Nicht eine Gewinnung neuer Anhänger für das severianisch-monophysitische Credo, sondern nur die Sammlung und Wiederorganisierung seiner alten Bekenner durfte hier als das Ziel der somit verhältnismäßig bald zu erledigenden Missionsarbeit gelten. Die wirklich werbende Kraft der Bewegung sah sich zu ihrer Betätigung auf das Sassanidenreich angewiesen. Ungleich eifriger wurde auf seinem Grund und Boden die schon vom älteren Monophysitismus begonnene Konkurrenz mit dem nestorianischen Christentum wieder aufgenommen. Bereits Ja'qûβ Bûrdε'ânâ selbst ordinierte einen Aḫû-δε-emmeh zum Oberhirten von Taγrîϑ am mittleren Tigris.[1] Weiterhin war es dann auch hier im fernen Osten wieder vor allem das Asketentum, das sich zum wirksamsten Träger monophysitischer Agitation machte.[2] Der persischen Regierung

[1] Seine syrische Biographie ist mit Übersetzung herausgegeben von Nau in der *Patrologia Orientalis* III 1 *(Histoire d'Ahoudemmeh et de Marouta)*.

[2] Über die monophysitische Infiltration in der persischen Kirche vgl. Labourts vorzügliches Buch *Le christianisme dans l'empire Perse sous la*

gebot die nämliche Staatsraison, welche sie schon die aus dem römischen Gebiete vertriebenen Nestorianer des 5. Jhs. hatte günstig aufnehmen lassen, nun auch die Jakobiten gleich jenen als geborene Gegner der byzantinischen Reichsidee sich zu Bundesgenossen zu machen. Unter der fast vierzigjährigen Herrschaft des Großherrn Khosraw II Parwêz (590—628) hatte sich die jüngere Sekte mit Überflügelung der älteren sogar einer ausgesprochenen Hofgunst zu erfreuen. Ihr angehörende Ärzte und besonders eine der Haremsdamen der persischen Majestät, die armenische Christin Šîrîn, liehen ihr einen mächtigen Schutz. So konnte Mârûϑâ von Taγrîϑ (gest. 649) die zunächst aus zwölf einem Erzstuhle unterstellten Diözesen bestehende hierarchische Organisation der Jakobiten des persischen Ostens endgültig begründen.[1] An der Spitze derselben stand in der Folgezeit der Metropolit der Tigrisstadt, der als ihr Chef mit dem Titel eines *Maqrεjânâ* (»Fruchtbringenden«) den ersten Rang nach, ja beinahe eine ebenbürtige Stellung neben dem »antiochenischen« Patriarchen einnahm. Eine dritte kirchliche Großmacht gehörte gleichfalls dem Osten an: das Matthäuskloster nördlich von Mossul, in dessen Mauern im Todesjahre Khosraws II die entscheidende Organisationssynode stattfand, die Hochburg eines den höchsten ordentlichen Gewalten der Kirche nicht immer allzu gefügigen Mönchtums.[2]

Die eigentliche Werdeperiode des jakobitischen Kirchentums erreichte so ihren Abschluß beinahe genau in demjenigen

---

dynastie Sassanide (224—632), Paris 1904 an verschiedenen Stellen. Ein aus dem Kampfe des persischen Nestorianismus gegen dieselbe herausgewachsenes Glaubensbekenntnis ist mit kurzer historischer Einleitung bekannt gemacht durch Giamil, *Symbolum Nestorianum anni p. Chr. n. 612.* O. Chr. I: S. 70—79. Vgl. nunmehr aber auch die von Mingana, *Sources Syriaques* I. Leipzig 1908 veröffentlichte adiabenische Kirchengeschichte des Nestorianers Mεšîḥâ Zεχâ.

[1] Auch seine Biographie ist von Nau a. a. O. veröffentlicht.

[2] Die innere Geschichte der jakobitischen Kirche der Folgezeit lehrt heute die große Weltchronik des Patriarchen Michaël d. Gr. (gest. 1199) in der Ausgabe von Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche,* Paris seit 1899 kennen. Die früher maßgeblich gewesene Kirchengeschichte seines Ausschreibers Bar ʿEβrâjâ, herausgegeben von Abbeloos-Lamy, *Barhebraei chronicon ecclesiasticum,* Löwen 1872—77 hat daneben kaum mehr von Fall zu Fall einen selbständigen Wert.



Augenblick, in welchem die Heere des Islam das gesamte geographische Ausbreitungsgebiet desselben unter der einen arabischen Herrschaft vereinigten. Man weiß, wie wenig drückend die verschiedenen christlichen Konfessionen diese Herrschaft fürs erste zu empfinden hatten. Für die Jakobiten speziell bedeutete sie in der eigentlichen Heimat ihrer Kirche, dem bisher römischen Westen, sogar eine Befreiung aus einer entschieden peinlichen Lage. Den orthodoxen »Melchiten«, neben deren einseitig sich auf Macht und Geldmittel der Basileis stützenden Staatskirchentum man soeben noch lediglich das Recht einer geduldeten Existenz genossen hatte, stand man nunmehr ebenbürtig unter der Kontrolle einer am Streite der christlichen Bekenntnisse völlig uninteressierten politischen Gewalt gegenüber, die, im wesentlichen nicht unfreundlich, höchstens beide Teile gleichmäßig die Schraube ihrer Erpressungen fühlen ließ. Gleichwohl rückte — so groß waren die von der dortigen Missionstätigkeit erzielten Erfolge — der Schwerpunkt des gesamten kirchlichen Lebens gerade jetzt immer entschiedener nach dem bisher persischen Osten, zumal seit durch die Begründung der Abbasidenherrschaft in Bagdad hierher auch das politische und kulturelle Zentrum des Khalifenreiches verlegt wurde. Wenn schließlich in zwanzig Metropolitanverbänden über hundert Bistümer gezählt wurden, so kam eine solche Blüte der Hierarchie ganz wesenhaft auf Rechnung ihres immer weiteren Ausbaues im Osten. Die Patriarchalgewalt selbst folgt unverkennbar einem Zuge nach Nordost. Nachdem der Schauplatz ihrer Geschichte geraume Zeit wesentlich das Euphratknie südlich von Edessa gewesen war, erwuchs ihr schon um die Wende des 8. zum 9. Jh. einer ihrer persönlich bedeutendsten Inhaber an dem Orientalen Kyriakos von Taγrîϑ (793—817),[1] dessen Nachfolger Dionysios von Tellmaḫrê (818—845) in seiner ganzen kirchenpolitischen Tätigkeit so recht im Lichte des Oberhauptes einer Reichskirche des Khalifenstaates erscheint.[2] Patriarch Joḫannân VII. hat sodann

[1] Näheres über ihn, sein Leben und Wirken bei Kaiser, *Die syrische »Liturgie« des Kyriakos von Antiocheia.* O. Chr. V. S. 174—197 in der Einleitung.

[2] Dieselbe tritt sehr greifbar dem Leser in den wörtlichen Auszügen



im J. 978/79 (1290 Gr.) den Bau eines zur bleibenden Patriarchenresidenz bestimmten Klosters in der Umgebung von Melitene angefangen.[1] Schon in der ersten Hälfte des 11. Jhs. beginnen neben diesem dann vielmehr auch Amid und Mardin als Sitze des Patriarchen eine Rolle zu spielen.[2] Von 1374 bis 1504 hatte sogar das Gebirgsland des Ṭûr Abdîn im nordöstlichen Tigrisknie einen eigenen schismatischen Patriarchen, und etwa seit der Hebung dieses Schismas ist das Annaniaskloster von Dêr Za'farân östlich von Mardin[3] der ständige jakobitische Patriarchensitz geblieben. Die blutigen Verfolgungen, die seit dem Einbruch der seldschukischen Türken stärker und stärker gleich dem nestorianischen auch das jakobitische Christentum der Ebenen in seiner Existenz bedrohten, ließen immer schärfer das nordmesopotamische Gebirgsland als die letzte Zufluchtstätte der beiden nach und nach furchtbar dezimierten Konfessionen hervortreten.

Der Zusammenhang mit dem Westen ging jedoch keineswegs etwa infolge dieser Entwicklung der Dinge völlig verloren. Eine jakobitische Gemeinde mit Kirche und Priester bestand bis unter Alexios Komnenos (1081—1118) selbst in Konstantinopel.[4] Aleppo, Damaskus und Jerusalem sind das ganze Mittelalter hindurch und bis in die Neuzeit herein wichtige jakobitische Zentren geblieben, und auch auf dem flachen Lande hat es in Palästina nicht an Gemeinden gefehlt. Die Inhaber des noch heute erhaltenen Metropolitansitzes von Jerusalem haben zeitweilig sogar den Patriarchentitel geführt.[5] Vor allem

---

aus dem Geschichtswerke des Dionysios bei Michaël d. Gr. bezw. Bar-'Eβrâjâ entgegen.

[1] Vgl. Michaël d. Gr. XIII 7 (*ed.* Chabot S. 556 f.; Übersetzung III S. 130 f.).

[2] Vgl. z. B. Michaël d. Gr. XIII 7; XV 1, 3; XVI 3 (*ed.* Chabot S. 566, 573, 579, 610 f. Übersetzung III S. 147 f., 573, 579, 610 f.).

[3] Gegründet gegen Ende des 8. Jhs. nach Michaël d. Gr. II 5 (*ed.* Chabot S. 489; Übersetzung III S. 20).

[4] Michaël d. Gr. XV 7 (*ed.* Chabot S. 585 f.; Übersetzung III S. 184).

[5] Derselbe kommt vereinzelt in den Hss. des dortigen Markusklosters vor. Außer diesem besaß die jakobitische Gemeinde Jerusalems im 12. Jh. nach der Hs. *Paris 64 (Anc. fonds 142)* Klöster und Kirchen der hl. Maria Magdalena und des hl. Simeon (vgl. Kat. Zotenberg S. 31), im 14. und noch

aber hatte als das hochverehrte Land des ältesten Mönchtums Ägypten bedeutende syrisch-jakobitische Kolonien vorwiegend wohl monastischen Charakters. Obenan steht hier das große Kloster »der Gottesgebärerin« in der Sketewüste, dessen geradezu staunenswerte Bibliothek der Vaticana und dem British Museum ihre unvergleichlichen syrischen Hssbestände geliefert hat.[1] Aber nicht nur in der Einsamkeit von Wüstenklöstern, auch in Städten erhoben sich Kirchen syrischer Jakobiten auf ägyptischem Boden. So ist beispielsweise aus dem 10. Jh. eine solche für Altkairo bezeugt,[2] wie denn jakobitische und unierte Syrer noch

im 15. Jh. ein Kloster des Apostels Thomas, dessen zerfallene Kirche noch gegenwärtig in der Nähe der Zitadelle und der österreichischen Post sichtbar ist, nach den Hss. *Paris 213* und *245 (Anc. fonds 129* und *122)* und einem hslichen Missale des Markusklosters. Vgl. Kat. Zotenberg S. 165, 201 und Kaiser a. a. O. S. 178. Michaël d. Gr. verzeichnet regelmäßig die Ordination neuer Metropoliten der heiligen Stadt. Eine jakobitische Gemeinde in Nablûs wird für das 11. bis 12. Jh. durch eine Notiz in der Hs. *Brit. Mus. Add. 14.503* (vgl. Kat. S. 254—258 unter Nr. CCCXVIII) bezeugt.

[1] Das Kloster zählte nach einer Notiz in der Hs. *Brit. Mus. Add. 14 649 foll. 1—179* (fol. 7r° Vgl. Kat. S. 1111) noch verhältnismäßig spät 70 Mönche, verödete allerdings zeitweilig auch so sehr, daß z. B. im J. 1413 n. Chr. nach dem fliegenden Hsblatt *Brit. Mus. Add. 14.738* fol. 120 (vgl. Kat. S. 1199) nur noch ein einziger Mönch dort lebte. Um die Bibliothek hat sich besonders der Abt Môšê aus Nisibis verdient gemacht, der bekanntlich im J. 932 n. Chr. von einer Reise nach Mesopotamien nicht weniger als 250 neuerworbene Hss. zurückbrachte, von welchen wohl der größere Teil, mit dem damaligen Erwerbungsvermerke versehen, sich noch heute in der Vaticana und dem British Museum finden. Bei einer Neubindung zahlreicher Hss., die im J. 1623/24 (1935 Gr.) ein Priester Thomas aus Mardîn vornahm, wies sie nach einer Karšûnînotiz desselben in *Brit. Mus. Add. 14.699* fol. 1r° (abgedruckt im Kat. S. 305 f.) 403 Bände auf. Über die bedeutsame Pflege, welche auch die Kunst hier fand, vgl. Strzygowski, *Der Schmuck der älteren el-Hadrakirche im syrischen Kloster der sketischen Wüste.* O. Chr. I S. 356—372. Über den heutigen Zustand ist nachzulesen Falls, *Ein Besuch in den Natronklöstern der sketischen Wüste,* Frankfurt 1905 (Frankfurter zeitgemäße Broschüren XXV).

[2] Für sie wurde dem ebengenannten Môšê von Nisibis die liturgische Hs. *Brit. Mus. Add. 14. 504* (vgl. Kat. S. 211 ff. unter Nr. CCCXXXVIII) geschenkt. Dazu ein Muttergotteskloster in der Nähe von Alexandreia, in welchem im J. 1088/89 (1400 Gr.) das Evangeliar *Brit. Mus. Add. 14. 490* (vgl. Kat. S. 159 ff. unter Nr. CCXXV) und ein *»dairâ δε βar bûštr«* (Kloster



heutigestags in Ägypten ihr Brot finden.[1] Endlich ist Cypern bis in das Zeitalter der Unionsbemühungen Papst Eugens IV. (1431—1447) hinein und noch über dasselbe hinaus eine wichtige Wohnstätte von Jakobiten geblieben,[2] deren Gemeinden hier an den Aufenthalt monophysitischer Refugiés des 7. Jhs. auf der Insel erinnern.

Es ist unschwer zu ermessen, welcher für mittelalterliche Verhältnisse einzigartige Stoffwechsel geistigen Lebens zur Zeit seiner vollen Vitalität in einem derartigen kirchlichen Organismus sich vollziehen mußte, der, hervorgegangen aus dem Entscheidungskampfe alexandrinischer und antiochenischer Theologie und aus der Mischung römisch-hellenistischen und persisch-orientalischen Christentums, gleichzeitig Erbe Antiocheias, Jerusalems und Edessas, seine Lebensfunktionen von der Insel des hl. Epiphanios bis an die Grenzen Indiens, vom Sande ägyptischer Wüsten bis zu den schneegekrönten Berghäuptern im Quellgebiete des Euphrat und Tigris sich abspielen sah. Schon damals, als nach der Vertreibung des Severus und seiner Gesinnungsgenossen von ihren bischöflichen Sitzen die Zukunft des Monophysitismus in Syrien als einer praktisch-kirchlichen Macht vernichtet schien, hatte sich in den Kreisen seiner Bekenner eine beinahe fieberhafte Regsamkeit wissenschaftlicher Natur geltend gemacht. Der Presbyter und Staatsarzt Sergios von Rîšʿain im römischen Mesopotamien (gest. 536 in Konstantinopel) übersetzte einerseits die Pseudo-Areiopagitika ins Syrische, während er anderseits der Begründer der aristotelischen

---

des Abûšîr = Anbâ Kyros?), wo die liturgische Hs. *Brit. Mus. Add. 12. 145* (vgl. Kat. S. 251 unter Nr. CCCXIII) sich im Besitze eines Mönches befand.

[1] Sie besitzen auch Kirchen in Alexandreia und Kairo. Vgl. auch den Artikel *Noch einmal die Syrer* in der *Kölnischen Volkszeitung*, Jahrgang 1905, Nr. 1046, in welchem ich diese ägyptischen Syrer der Jetztzeit gegen die in Nr. 1003 gegen sie gerichteten unqualifizierbaren Anwürfe eines Dr. J. Nienhaus verteidigt habe.

[2] Hier war nach der Mitte des 13. Jhs. das älteste Evangeliar des Markusklosters in Jerusalem Eigentum eines Metropoliten Philoxenos. In Nikosia auf Cypern wurde im J. 1278/79 (1590 Gr.) an *Paris 155* (*Anc. fonds* 41, vgl. Kat. S. 111 f.) und noch in den JJ. 1561/62 bis 1563/64 (1873—75 Gr.) an *Paris 158* (*Suppl. 3*, vgl. Kat. S. 114 f.) liturgische Hss. für eine dortige jakobitische Kirche hergestellt.

Schulphilosophie unter den syrischen Monophysiten wurde, Galenos und wohl auch populärphilosophisches Schrifttum von Ps.-Isokrates, Plutarchos, Lukianos und Themistios übertrug.[1] Ein mesopotamischer Feuergeist, der in einer palästinensischen Mönchslaura trotz seiner mehr als gewagten Spekulationen eine sichere Zufluchtsstätte fand, sang in derselben Zeit Stephanos bar Ṣûdailê in seinem pseudepigraphen »Buche des Hierotheos« ein an Origenes anknüpfendes, in ungezügelter Kühnheit aber noch weit über ihn hinausgehendes hohes Lied pantheistischer Mystik.[2] Ein anderer, in der alexandrinischen Philosophenschule des Neuplatonismus gebildeter Aramäer, Joḫannân von Euphemeia, scheint damals aus den *Ἐννεάδες* des Plotinos die syrische Vorlage eines späteren arabischen Werkes geschaffen zu haben, das unter dem wieder pseudepigraphen Titel einer »Theologie des Aristoteles« für die Weltanschauung von Mohammedanern, Juden und abendländischen Christen auf Jahrhunderte hinaus eine grundlegende Bedeutung zu gewinnen bestimmt war.[3] Endlich haben verbannte Kirchenmänner selbst die Zeit einer erzwungenen Muße mit der Übersetzung griechischer theologischer Literatur ausgefüllt. Die sämtlichen Werke des Severus standen hierbei natürlich in allererster Linie, Chrysostomos, die Kappadokier und Kyrillos von Alexandreia dem gefeierten Sektenhaupte zunächst. Solche Aneignung griechischen Geisteserbes wurde dann auf profanem und theologischem Gebiete in den jakobitischen Klöstern vorab des römischen Mesopotamiens seit der zweiten Hälfte des 6. Jhs. eifrigst weitergefördert, wobei vor allen anderen das Thomaskloster von Qên-nešrê am Euphrat sich ausgezeichnet hat. Der gelehrte Patriarch Athanasios II. (684—688), Jaʿqûβ von Edessa (gest.

---

[1] Vgl. über den Mann und die genannten Übersetzungen aus dem Griechischen meine Inauguraldissertation *Lucubrationes Syro-Graecae* (Supplemente zu Fleckeisens Jahrbüchern XXI S. 353—514), Leipzig 1894.

[2] Vgl. Frothingham, *Stephen bar Sudaili the Syrian Mystic and the book of Hierotheos,* Leiden 1886 und Merx, *Ideen und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik, Akademische Rede,* Heidelberg 1893, wo in vorzüglicher Weise die unvergleichliche Bedeutung des kühnen Syrers herausgearbeitet ist.

[3] Vgl. meine Ausführungen *Zur Vorgeschichte der arabischen »Theologie des Aristoteles«,* O. Chr. II S. 187—191.

708), die imponierendste Gelehrtengestalt der ganzen syrischen Literatur, und des letzteren Freund Georgios, Bischof der Araberstämme, sind die Koryphäen der von Severus Sêβôχt begründeten ruhmvollen Schultradition dieser Mönchsakademie. Als weiterhin im Abbasidenzeitalter christliche Syrer die Vermittlung hellenischer Wissenschaft auch an die arabische Welt des Islam besorgten, ist das Werk einer älteren nestorianischen durch eine jüngere jakobitische Übersetzergeneration vollendet worden, deren Hauptvertreter, wie Jaḫjâ ibn Adî (gest. 974) und Abû Alî ibn Zurʿâ (gest. 1008), zugleich die wissenschaftliche Apologie christlicher Lehre den gebildeten mohammedanischen Kreisen gegenüber unternahmen.[1] Als, umgekehrt nun von der arabischen Wissenschaft befruchtet, das geistig-literarische Leben des Syrervolkes im 12. und 13. Jh. eine letzte, einer gewissen Großartigkeit nicht entbehrende Renaissance durchmachte, waren die hervorragendsten Träger derselben fast ausnahmslos hohe jakobitische Kirchenfürsten: der Patriarch Michaël I. (1166—1199), dessen Weltchronik ein abschließendes Sammelbecken für die historiographische Tradition seines Volkes wurde, die Theologen und Philosophen Dionysios bar Ṣalîβî (gest. 1171), Metropolit von Amid, und Severus bar Šakkû (gest. 1241), Bischof im altberühmten Matthäuskloster, vor allem aber der große Maφriân Gregorios Abû-l-Farağ bar ʿEβrâjâ (gest. 1286), zwar alles eher als ein selbständiger Denker, aber an positivem Wissen neben Albertus Magnus der vielseitigste christliche Kopf des Mittelalters.[2]

Und man braucht den Blick nicht einmal bis zu solchen Höchstpunkten geistigen Lebens der jakobitischen Kirche zu erheben, um sich von der hervorragenden Regsamkeit, der verschiedenartigen Angeregtheit desselben zu überzeugen. Nicht

---

[1] Näheres über diese, abgesehen von den arabischen Quellen, dem Kitâb al-Fihrist, Ibn Abî Uṣaibiʿa und Ibn al-Qifṭî, bei Wüstenfeld, *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher,* Göttingen 1840, S. 56 f., 61 und Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Straßburger Theologische Studien VII. 1),* Freiburg i. B. 1905, S. 46—65.

[2] Über letzteren lese man den schönen Essay Nöldekes, *Orientalische Skizzen,* Berlin 1892, S. 250—73 *(8. Barhebraeus)* nach. Er ist das beste, was in flüssiger Darstellung über syrische Dinge bisher für ein auch weiteres Publikum geschrieben wurde.

nur wird auch Männern von einer Gelehrsamkeit nur zweiten oder dritten Ranges Kenntnis und Verständnis des Griechischen nachgerühmt.[1] Selbst einfache Kalligraphen verraten gelegentlich in Subskriptionen ihrer Arbeiten ihre griechischen Sprachkenntnisse. Wir besitzen hierfür ein Beispiel wie aus dem J. 788/89 (1100 Gr.),[2] so noch aus dem J. 1166.[3] Ja sogar im J. 1689 ist eine Restauration der jakobitischen Kirche der hll. Kosmas und Damianos zu Amid, wie ich einer mir von Strzygowski gütigst zur Verfügung gestellten Photographie entnehme, durch eine, allerdings recht barbarische, griechische Inschrift verewigt worden. Nicht minder weisen dort gefertigte oder aufbewahrt gewesene Hss. Spuren einer Vertrautheit der in Ägypten lebenden Jakobiten mit dem Koptischen auf.[4] Auch eine Bekanntschaft mit armenischer Sprache und Literatur war nicht unerhört.[5] Ja selbst lateinische Hss. hat man in älterer Zeit in jakobitischen Klosterbibliotheken Syriens besessen,[6] und nachdem die Kreuzzüge aufs neue das Latein im Orient bekannt gemacht hatten, sehen wir den vielleicht syrisch-jakobitischen Leser einer Hs. seine teils syrische, teils arabische

---

[1] Vgl. Michaël d. Gr. XV 2, 7 (*ed.* Chabot S. 575, 585 f., Übersetzung III S. 166, 185).

[2] *Brit. Mus. Add. 17.160.* fol. 30r°. Vgl. Kat. S. 236, Kol. 1. Dazu das in Unzialen des 8. oder 9. Jhs. geschriebene griechische Gebet eines Diakons Severus *Brit. Mus. Add. 17.120.* fol. 1r°. Vgl. Kat. S. 80, Kol. 2.

[3] *Bodl. Dawk. 32* fol. 276r°. Vgl. über die Hs. Kat. S. 157—167 (unter Nr. 45). — Angabe des Eigentümers in »barbarischem« Griechisch in *Brit. Mus. Add. 17.254* fol. 21r°. Vgl. Kat. S. 356, Kol. 2.

[4] Vgl. z. B. im Kat. Wrights S. 122, Kol. 2 das koptische Gebet eines Lesers, dem also anscheinend das Koptische geläufiger war als das Syrische, in der Psalterhs. *Brit. Mus. Add. 17.109.* fol. 6r°. Auch das Markuskloster in Jerusalem besitzt eine arabische Hs. der Werke des Ioannes Klimakos, in der sich einiges wenige Koptische findet.

[5] Vgl. Michaël d. Gr. XVI 6 (*ed.* Chabot S. 615, Übersetzung III S. 238).

[6] Dies beweisen Palimpseste wie *Brit. Mus. Add. 14.655* foll. 21—24 mit Bruchstücken der römischen Geschichte des Granius Licinianus und eines römischen Grammatikers, bezw. das Fragment einer lateinischen Bibelhs. spätestens des 6. Jhs., das als fol. 175 der Hs. *Brit. Mus. Add. 17.182 foll. 100—175* beigebunden ist. Vgl. Kat. S. 405.



Selbstverewigung in derselben mit den lateinischen Worten beschließen: *»amen! misere mei deus!«*[1]

Wissen gibt Macht. Auch die Kirche eines Ja'qûβ von Edessa und Bar-'Eβrâjâ hat dies in ihrem Verhältnis zu anderen christlichen Denominationen bewiesen. Am wenigsten von allen orientalischen Sonderkirchen steht sie solchen in einer Art strenger Abgeschlossenheit gegenüber. Nach allen Seiten hin sehen wir sie mit anderen, in erster Linie natürlich mit anderen monophysitischen Kirchen in Beziehungen treten und durchweg mindestens einen entschiedenen Achtungserfolg, wo nicht erheblich Greifbareres, erzielen. Eine gleichfalls von einem Patriarchen geleitete monophysitische Syrerkirche aphthartolatrischer Observanz hatte sich ursprünglich neben ihr gebildet. Eine im letzten Viertel des 8. Jhs. angestrebte Union mit diesen »Julianisten« scheiterte zwar im letzten Augenblick.[2] Aber dann verschwinden jene spurlos. Sie sind von der stärkeren Schwesterkirche aufgesogen worden. Einem gleichen Schicksale entgingen die von Hause aus monotheletischen Maroniten des Libanongebietes nur durch ihren schon im Zeitalter der Kreuzzüge vollzogenen Anschluß an die katholische Kirche des Abendlandes. Zeigt doch ihre Liturgie bereits die weitgehendste jakobitische Beeinflussung.[3] Im fernen Indien aber ist noch im J. 1665 ein großer Teil der ursprünglich nestorianischen und seit 1599 zunächst gleichfalls mit Rom uniert gewesenen Christen der Malabarküste zum jakobitischen Bekenntnis übergetreten. Mit der von vornherein wieder dem aphthartolatrischen Monophysitismus anhängenden armenischen Kirche hat man sodann allzeit in sehr regen, wenngleich bei

[1] *Brit. Mus. Add. 14.703* fol. 268r°. Vgl. Kat. S. 371, Kol. 1.

[2] Vgl. Kaiser a. a. O. S. 175 f. nach Michaël d. Gr.

[3] An Stelle der angestammten Liturgie »der zwölf Apostel« oder des »hl. Petrus« ist die von den Jakobiten als solche gebrauchte syrische Jakobusliturgie zur Normalform der Messe bei den Maroniten geworden. Auch die meisten, wo nicht alle jakobitischen Anaphorentexte wurden von diesen rezipiert. Vgl. die älteren maronitischen Missaledrucke *Missale chaldaicum iuxta ritum ecclesiae nationis Maronitarum,* Rom 1594 und *Missale syriacum iuxta ritum ecclesiae Antiochenae nationis Maronitarum,* Rom 1716, bezw. mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland,* München-Kempten 1906, S. 47.

dem bestehenden dogmatischen Gegensatz begreiflicherweise keineswegs immer freundschaftlichen Beziehungen gestanden. Wir besitzen über dieselben jetzt eine ganz vorzügliche Spezialarbeit, auf welche zu verweisen genügt.[1] Hervorgehoben soll an dieser Stelle nur dies werden, daß kulturell offenbar die jakobitische Seite der armenischen gegenüber sich als die überlegene behauptete. Es fehlt jedes Beispiel einer Übersetzung aus dem Armenischen ins Syrische. Wohl aber haben Armenier das Bedürfnis empfunden, sich auch noch jüngere syrisch-jakobitische Literaturdenkmäler durch Übertragung anzueignen. Es sei nur an die Chronik Michaels I. erinnert, die lange lediglich in einer armenischen Bearbeitung bekannt war.[2] Im Gegensatz zur armenischen vertrat schließlich die monophysitische Kirche Ägyptens, die koptische, gleich der syrisch-jakobitischen die severianische Christologie. Mit ihr bestand daher geradezu eine nur selten durch vorübergehende Trübungen gestörte Union, welche die beiden kirchlichen Gemeinschaften sich als bloß kultisch und national verschiedene Bestandteile der einen »rechtgläubigen« Christenheit empfinden ließen.[3] Zumal seit hüben und drüben sich eine christlich-arabische Literatur entwickelt hatte, herrschte eine völlige Promiskuität des geistigen

---

[1] Ter-Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen bis zum Ende des 13. Jahrhunderts (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Neue Folge XI 4).* Leipzig 1904. Über die hier noch nicht behandelten armenischen Beziehungen des Patriarchen Kyriakos vgl. Kaiser a. a. O. S. 176.

[2] In französischer Übersetzung herausgegeben von Langlois, *Michel le Grand (patriarche des Syriens Jacobites. 12. siècle), Chronique,* Venedig 1868. Auch verschiedene und teilweise sehr wichtige Werke Aφrêms, wie z. B. der Kommentar zum *Διὰ τεσσάρων,* sind bis heute nur noch in armenischer Übersetzung nachzuweisen. Vgl. die Mechitharistenausgabe Ephraemus Syrus, *Opera armeniace,* Venedig 1836 in vier Bänden.

[3] Vgl. die von Cöln edierte *Abhandlung über den Glauben der Syrer* a. a. O. S. 78—83. Ein interessantes Denkmal der jakobitisch-koptischen Beziehungen ist in seinen späteren Stücken vor allem das bekannte, als Hâjmânôtha Abau auch ins Abessinische übergegangene arabische Sammelwerk »Glaube der Väter«, beschrieben bei Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova collectio,* S. 571 f. Interessant ist auch eine Notiz über solche Beziehungen aus dem J. 1481/82 (1793 Gr.) in einer Hs. des Markusklosters in Jerusalem.

Lebens zwischen den Monophysiten Syriens und des Nillandes. Im neuen arabischen Sprachkleide gingen ursprüngliche Stücke der syrischen Literatur in den literarischen Erbbesitz der Kopten und allerdings in noch größerer Zahl solche der koptischen in denjenigen der Jakobiten über. Die literarischen Gebiete der Hagiographie, angefangen von den apokryphen Apostelromanen, und des — namentlich pseudoapostolischen — kirchenrechtlichen Schrifttums lassen dieses Hinüber und Herüber am besten beobachten.[1] Bis in die jüngere äthiopische Literatur sind Stücke der jakobitisch-syrischen auf dem Wege ägyptisch-arabischer Vermittlung übergegangen.[2]

Selbst mit den schärfsten dogmatischen Gegnern, den Byzantinern und den Nestorianern, trat man sodann gelegentlich in nähere Beziehungen. Die ersteren haben sich zur Zeit ihrer letzten Waffenerfolge gegen den Islam in der zweiten Hälfte des 10. und zu Anfang des 11. Jhs. im Gebiete des oberen Euphrat auf die jakobitische Kirche gestützt und sich darum bemüht, sie zur Rechtgläubigkeit herüberzuziehen.[3] Mehrfach ist denn auch bei den nicht seltenen innerkirchlichen Streitigkeiten, zu welchen die Besetzung des Patriarchalstuhles Veranlassung gab, von einem Appell an den griechischen Kaiser gesprochen worden, den man mit Übersehung der trennenden

[1] Bezüglich der pseudoapostolischen Rechtsliteratur vgl. meinen Aufsatz über *Die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buche der Apostolischen Konstitutionen* O. Chr. I S. 98—137. Karšûnî d. h. als ein Stück syrisch-arabischen Schrifttums ist sodann mehrfach der Nomokanon des Ibn al-ʿAssâl überliefert, so z. B. in der Hs. *Paris 225 (Anc. fonds 139).* Vgl. Zotenbergs Katalog S. 171 ff. Über das ursprünglich koptische Synaxar auf jakobitischem Boden Syriens s. zu Anfang des zweiten Teiles.

[2] So vor allem das *Testamentum Domini* und verschiedenes Liturgische. Vgl. die Einleitung meiner Untersuchung über *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorius.* ΧΡΥCOCΤΟΜΙΚΑ. *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte,* Rom 1908, S. 775 f. Auch ältere direkte Beziehungen zwischen der syrisch-jakobitischen Kirche und Äthiopien haben übrigens bestanden. Vgl. Cölns *Abhandlung über den Glauben der Syrer* a. a. O. S. 70—76 bezw. die älteren dort in den Anmerkungen zitierten Quellen.

[3] Vgl. Michaël d. Gr. XIII 4 und 6 (*ed.* Chabot S. 556, 563 ff., Übersetzung III S. 130, 141—145 und danach meine Ausführungen O. Chr. VI S. 435 f.

Konfessionsschranke noch immer als den Schutzherrn der Kirche empfand,[1] und byzantinische Künstler sind bis in die Gegend des mittleren Tigris im Dienste des Jakobitentums tätig gewesen.[2] Nestorianischerseits hat man dagegen, wenn auch gewiß mit innerem Widerwillen, eine jakobitische Superiorität auf dem Gebiete der Wissenschaft anzuerkennen Gelegenheit gehabt. Man griff nach den Übersetzungen der »Häretiker« aus dem Griechischen;[3] Männer der Gelehrsamkeit saßen in ihrer Jugend zu den Füßen jakobitischer Lehrer, und als Bar ʿEβrâjâ 1286 zu Mεrâγâ starb, ordnete der zufällig gleichfalls in der kurdischen Stadt anwesende nestorianische Katholikos nicht nur tiefe Trauer auch seiner Gläubigen an, sondern entsandte sogar die Bischöfe seines Gefolges zur Leichenfeier, an welcher nicht minder der griechische und der armenische Ortsklerus teilnahm.[4] Endlich hat sich mit der lateinischen Hierarchie, deren Erstehen die Frankenherrschaft der Kreuzfahrer begleitete, trotz vereinzelter Zusammenstöße schärfster Art außer den Armeniern keine orientalische Konfession auch nur annähernd so gut gestanden als die jakobitische. Das Geschichtswerk Michaëls I rühmt dankerfüllt die Toleranz derselben.[5] Warme Bewunderung für das Wirken der geistlichen Ritterorden

---

[1] Vgl. Michaël d. Gr. XV 1 (*ed.* Chabot S. 574, Übersetzung III S. 175), wenn ich hier *Malkê* (»Könige«) richtig von den byzantinischen *βασιλεῖς* verstehe. Über Bestechung eines byzantinischen Generals armenischer Herkunft durch einen jakobitischen Gegenpatriarchen ebenda 5 (*ed.* Chabot S. 581; Übersetzung III S. 175).

[2] Vgl. meinen Aufsatz *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus* in der *Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* (= R. Q. S.) XXII S. 1—35, besonders S. 25 f. und eine Angabe bei Nöldeke, *Orientalische Skizzen* S. 269 f. (ein byzantinischer Kirchenmaler im Dienste Bar-ʿEβrâjâs!).

[3] Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht der erste der beiden von Braun O. Chr. II S. 4—29 veröffentlichten *Briefe des Katholikos Timotheos I.*

[4] Vgl. Nöldeke a. a. O. S. 270 f.

[5] XV 7, XVI 1 *ed.* Chabot S. 586, 607 Übersetzung III S. 183, 222. In Jerusalem bekannten sich nach derselben Quelle XVI 10 (*ed.* Chabot S. 626, Übersetzung III S. 256) die syrischen Jakobiten geradezu dem päpstlichen Legaten gegenüber zum katholischen Glauben des Abendlandes. Über minder freundliche Beziehungen vgl. z. B. eine historische Notiz in der Evangelienhs. *Paris 51 (Anc. fonds 22)*, abgedruckt im Kat. S. 19.

scheint ganz besonders die syrischen Herzen auch ihrerseits dem lateinischen Kirchentum nähergebracht zu haben.[1] Ja in Edessa kam es unter der Herrschaft der Franken so weit, daß jakobitische Eltern ihre Kinder durch den lateinischen Priester in den Gotteshäusern der neuen Landesherren taufen ließen.[2] Anderseits schickten sich aber auch jakobitische Kirchenfürsten mit stolzem Selbstbewußtsein zu literarischer Auseinandersetzung mit den schließlich doch eben chalkedonensischen Lateinern über Dogma und Kultus an.[3]

Sogar über den Kreis der großen christlichen Familie hinaus reichten die Beziehungen des Jakobitentums. Es hatte vom Judentum übergetretene Proselyten aufzuweisen. Kein Geringerer als Bar ʿEβrâjâ scheint in der Tat der Sohn eines getauften Juden gewesen zu sein, als den ihn sein Beiname bezeichnet.[4] Auf der anderen Seite war das Verhältnis zu mohammedanischen Gelehrtenkreisen ein so gefährlich nahes, daß zuweilen Fälle von Apostasie selbst in den Reihen des hohen Klerus beklagt werden mußten.[5] Im Staatsdienst hat schon unter dem Ommajaden ʿAbd-el-Melik (685—705) ein Jakobite aus Edessa als tatsächlicher Chef der ägyptischen Verwaltung eine Rolle gespielt, die ihm die Anhäufung eines

---

[1] Vgl. die warmherzigen Ausführungen Michaëls d. Gr. XV 11 (*ed.* Chabot S. 597, Übersetzung III S. 201 ff.).

[2] Vgl. Michaël d. Gr. XV 13 (*ed.* Chabot S. 602, Übersetzung III S. 212 f.). Am 17. Februar 1130 wurde nach derselben Quelle XVI 4 (*ed.* Chabot S. 612, Übersetzung III S. 231) sogar die Konsekration und Inthronisation des jakobitischen Patriarchen Jôḫannân XII zu Edessa in der lateinischen Hauptkirche und in Anwesenheit des fränkischen Machthabers vorgenommen.

[3] Vgl. Dionysios bar Salîβî in seiner Liturgieerklärung (*ed.* Labourt = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Series* II 93 S. 1). Über ein antihäresianisches Werk desselben Autors, das auch die »Dyophysiten« bekämpfte, B. O. II S. 170, 211.

[4] Vgl. Nöldeke a. a. O. S. 254.

[5] Bekannt ist besonders der Fall des im J. 1016 apostasierten Maφriân Mark bar Qîqî, der später reuig zur Kirche seiner Jugend zurückkehrte und seine Sünde in einem Gedichte beklagte, aus welchem Bar ʿEβrâjâ in der Kirchengeschichte (ed. Abbeloos-Lamy II S. 289) einige Zeilen mitteilt. Über die Apostasie eines Bischofs des späteren 11. Jhs. Michaël d. Gr. XV 7 (*ed.* Chabot S. 587, Übersetzung III S. 187).

fürstlichen Vermögens gestattete,[1] und als das altersschwach gewordene Khalifat dem Anpralle der Mongolen erlag, sehen die Häupter der jakobitischen Christenheit sich von den neuesten Machthabern mit einem derartigen Entgegenkommen behandelt, daß sie einen Augenblick sich in dem stolzen Hoffnungstraume wiegen mochten, dieselben würden sich mit ihren rohen Horden eines Tages als Gläubige vor dem Kreuze, nicht vor der grünen Fahne des Propheten beugen. Nöldeke hat einmal dem Milieu, aus dem solches Hoffen herauswuchs, und der bitteren Enttäuschung, die es allerdings notwendig erfahren mußte, einige vortreffliche Worte gewidmet.[2]

Die armenische und die georgische, die koptische und die äthiopische Kirche sind gleich den späteren slavischen echte und eigentliche Nationalkirchen. Das Ethnische ist in ihnen der Träger des Konfessionellen. Ein nächst Verwandtes ist die »orthodoxe« Kirche wenigstens des Mittelalters allzeit geblieben. Als die byzantinische Reichskirche hat sich die auf dem Boden der sieben ersten ökumenischen Konzile stehende Christenheit in allen ihren Teilen, selbst in denjenigen empfunden, welche, durch die mohammedanische Eroberung vom römischen Kaiserstaate losgerissen, nicht griechisch, sodern syrisch oder arabisch redeten. Die dem entsprechende sassanidisch-persische Reichskirche lebt zweifellos in der nestorianischen fort. Noch weniger als alles das, eine Lokalkirche, ist diejenige der Maroniten. Die jakobitische Kirche ist in ihrer Art ungleich mehr. Nie hat sie wesenhaft einem bestimmten politischen oder ethnischen Gebilde gewissermaßen als dessen religiöse Kehrseite entsprochen. Daß ihr Gefüge einstens gleichzeitig auf römischem und auf persischem Boden sich entwickelt hat, ist ihr allzeit nachgegangen. Etwas von der weitherzigen Anpassungsfähigkeit wohnte ihr inne, welche die abendländische Kirche seit dem Ende des weströmischen Imperiums bewies. Wie ein riesenhaftes geistiges Transitgebiet erscheint sie vom ausgehenden 6. bis an die Schwelle des 14. Jhs., dem — man darf wohl sagen — keine einzige Strömung geschichtlicher Lebenskräfte

[1] Ausführlich handelt über ihn Michaël d. Gr. XI 16 (*ed.* Chabot S. 447 ff., Übersetzung II S. 475 ff.).

[2] A. a. O. S. 259, 267 f.



fremd geblieben ist, die in diesem Zeitraum in der Christenheit des Ostens wirksam waren. Alle diese Kräfte begegnen sich hier, bedingen und modifizieren gegenseitig ihren Erfolg. Nach allen Seiten hin findet der regste geistige Austausch mannigfachster Beziehungen statt. Seltsamerweise haben im Perserreiche, in Armenien und Georgien die Oberbischöfe volks- bezw. reichskirchlicher Organisationen sich den Titel eines **Καθολικός** beigelegt, den sinnverwandten eines **Οἰκουμενικός** hat an dem konstantinopolitanischen Patriarchen der echteste Hof- und Staatsbischof aller Zeiten reklamiert. Mit weit größerem Rechte könnte man eine gewisse Katholizität, einen wenigstens virtuell universalkirchlichen Charakter als das für die syrisch-jakobitische Christenheit Bezeichnende zu empfinden geneigt sein.

Man wird diese etwas komplizierte Eigenart jakobitischen Kirchentums am wenigsten bei der Beschäftigung mit seiner Liturgie jemals vergessen dürfen. Möge man deshalb den hier an die Spitze einer liturgiegeschichtlichen Untersuchung gestellten einleitenden Bemerkungen ihre scheinbar vielleicht zu weitausgreifende Breite verzeihen.

Erster Teil.

Das Festbrevier der syrischen Jakobiten.

Die Liturgie einer Kirche darf im allgemeinen als das treueste Spiegelbild ihrer geschichtlichen Individualität gelten. Namentlich sind es die genetischen Bedingungen dieser Individualität, die maßgeblichen Beziehungen der einen Kirche zu anderen, was hier mit scharfer Deutlichkeit erkennbar zu werden pflegt.

Den innigen Zusammenhang gallisch-spanischen und syrisch-byzantinischen Kirchentums; die Macht orientalischer Einflüsse in der römischen Kirche vor allem noch des 7. und 8. Jhs.; das gewaltige Ringen römischer und einheimisch-gallischer Art in der fränkischen Kirche der späteren Merowinger- und der ersten Karolingerzeit; die Stärke der syropalästinensischen Unterschicht, auf der sich in allen Gebieten kirchlicher Kultur das eigentlich Byzantinische aufbaut; die überragende Bedeutung, die alsdann die Kaiserstadt am Bosporus für den gesamten christlichen Orient einschließlich sogar der Nestorianer des ursprünglich persischen Ostens gewann; die Abhängigkeit vor allem des christlichen Slaventums von Konstantinopel und das entsprechende Tochterverhältnis der koptischen und der äthiopischen Kirche zu Alexandreia; den bedeutsamen syrischen Einfluß, der doch aber auch bei der Christianisierung Abessiniens sich geltend gemacht haben muß; die dreifache kirchliche Verankerung des armenischen Christentums im kleinasiatisch-byzantinischen Kaisareia, im mesopotamischen Edessa und in Jerusalem — das alles ermißt am klarsten, wer die Dinge mit den Maßstäben einer historisch-vergleichenden Liturgieforschung zu bemessen gelernt hat.



Der jakobitischen Kirche Syriens gegenüber könnten diese Maßstäbe zu versagen scheinen, wollte man bei ihrer Anlegung hier einseitig die eucharistische Liturgie ins Auge fassen. Ausschließlicher, als sie dies denn doch in Wirklichkeit ist, würde dabei die Kirche des Ja'qûβ Bûrdeʿânâ den Eindruck einer Tochter Jerusalems machen. Denn es ist das dem »Herrenbruder« Jakobus zugeschriebene eucharistische Formular der heiligen Stadt, das sie bis nach Indien verbreitet, nach dem sie ihre zahlreichen neuen Anaphorentexte wie nach einem unveränderlichen Leisten geschaffen hat. Nur ganz vereinzelt klingt in dem einen oder dem anderen dieser Texte ein Nachhall vielmehr altantiochenischer Liturgie mit, und noch spärlicher ist, was man in dieser Messe etwa auf die spezifisch mesopotamische Weise Edessas wird zurückführen können, von welcher vorläufig uns direkt auf jakobitischer Seite nur noch das Fragment zweier Pergamentblätter des British Museum Kunde gibt. Allein man vergesse eben nicht, daß die eucharistische Liturgie des Orients in ihrer großartigen hieratischen Starrheit dem vielgestaltigen Gesamtleben des Kultus gegenüber unvergleichlich weniger bedeutet als ihre biegsamere abendländische Schwester. Weit mehr als in ihrer Messe erkennt man im kirchlichen Tagzeitengebet der syrischen Jakobiten die so komplizierte, so vielseitig bestimmte Physiognomie ihrer Kirche wieder.

Es ist nun aber dieses Tagzeitengebet selbst wiederum ein doppeltes, entweder ein solches für die verschiedenen Tage einer Woche oder ein solches für die Feste und heiligen Zeiten des kirchlichen Jahres, Ferialbrevier oder Festbrevier, wie man kurz sich ausdrücken mag, obgleich alle Übertragung abendländischer Nomenklatur auf gottesdienstliche Dinge des Ostens ihr Bedenkliches hat. Beide »Breviere« der jakobitischen Kirche sind von den unierten Syrern des sog. »reinen Ritus« übernommen und in der zu ihrem Gebrauche bestimmten Redaktion auch gedruckt worden: das Ferialbrevier nach drei älteren römischen Editionen[1] zuletzt in einer von Sr. Seligkeit dem

[1] *Breviarium feriale syriacum ss. Ephraemi et Iacobi Syrorum iuxta ritum eiusdem nationis, quod incipit a feria II usque ad sabbatum inclusive, additis variis hymnis ac benedictionibus, ab Athan. Saphar episcopo Mardinensi.*

hochwürdigsten gegenwärtigen Patriarchen Ignatius Ephrem II Rahmani besorgten Ausgabe zu Šarfah im Libanon 1902,[1] das Festbrevier durch die Druckerei der Dominikaner in Mossul in den JJ. 1886—1898.[2]

Über den Organismus des ersteren habe ich unter Mitteilung von Übersetzungsproben in einer früheren Arbeit auf Grund der Rahmanischen Ausgabe orientiert.[3] Die folgenden Darlegungen wollen noch etwas mehr bezüglich des Festbreviers leisten. Bevor ich die endgültige Gestalt seines Tagesofficiums skizziere, möchte ich versuchen, auch seine Entwicklung als Buch oder — richtiger gesagt — die wenigstens in der Richtung auf die Schaffung einer Bucheinheit zu sich bewegende Entwicklung seiner Texte und ihrer Sammlungen an der Hand der syrischen Hsskataloge von Rom, London, Berlin, Paris und Oxford bezw. mit Hilfe der in Jerusalem und Damaskus von mir eingesehenen Hss. aufzuhellen. Für eine Geschichte unseres Festbreviers als liturgischer Größe, die nur nach einem direkten Studium der vorläufig erstmals zu sichtenden älteren hslichen Bestände geschrieben werden könnte, hoffe ich so wenigstens eine bescheidene Vorarbeit zu schaffen. Möchte dieselbe von demjenigen nicht als nutzlos empfunden werden, welcher einmal das vom seligen P. Suitbert Bäumer O. S. B. für das römische Brevier Geleistete für das Officium divinum der orientalischen Kirchen zu leisten unternehmen wird. Es harrt seiner eine der schwierigsten, aber auch eine der lohnendsten Aufgaben liturgiegeschichtlicher Forschung.

1696. — Breviarium usw. nationis a feria II usque ad sabbathum iuxta exemplum editum anno 1696. Nunc accedit officium dominicale. 1787. — *Officium feriale iuxta ritum ecclesiae Syrorum.* 1851.

[1] Gebete der gewöhnlichen Tage der Woche nach dem Gebrauche der heiligen Kirche der Syrer von Antiocheia. In der Patriarchatsdruckerei zu Sarφah, Jahr 1902 (Syrisch).

[2] *Breviarium iuxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum. Mausilii. Typis Fratrum Praedicatorum.*

[3] *Das »syrisch-antiochenische« Ferialbrevier,* im *Katholik* 1902, II S. 401—427, 538—550 und 1903 I S. 43—54.

I. Die Hss. und die durch sie bezeugte äußere Entwicklung.

Bezüglich des Ferialbreviers beruhen die unierten Druckausgaben als Ganzes auf einer einheitlichen hslichen Grundlage. Was sie enthalten: die nichtbiblischen Texte des ferialen Officiums, — das ist seit alters tatsächlich in einem einzigen liturgischen Buche der jakobitischen Kirche, dem *Bêϑ Gazzâ* (»Schatzhaus«), zusammengefaßt, dessen hsliche Überlieferung wir bis in das 11. Jh. hinauf zu verfolgen vermögen.[1] Anders liegt die Sache beim Festbrevier. Was als solches in den sieben Bänden des Mossuler Druckes geboten wird, ist eine völlige Neuschöpfung nach dem Muster abendländischer Breviere, der eine gleich einheitliche und umfassende Erscheinung unter den hslich überlieferten liturgischen Büchern der Jakobiten nicht entspricht. Abgesehen von den in der erzbischöflichen Residenz der unierten Syrer zu Damaskus aufbewahrten Originalmanuskripten des Mossuler Breviers selbst, den Nrn. 22—33 meines kurzen Verzeichnisses des dortigen Hssbestandes, begegnen hsliche Gesamtbreviere nur ganz vereinzelt und lediglich für bestimmte Feste oder Festzeiten. Ich habe solche Vereinigungen der nichtbiblischen Gesangstücke und der Gebetsteile des Officiums in der Bibliothek des Markusklosters zu Jerusalem 1. für Weihnachten und Christi Himmelfahrt und 2. in zwei Exemplaren für die Fastensonntage, den Ostersonntag und das Kreuzfest gefunden. Alle drei Hss. gehören erst dem 19. Jh. an. Eine vom J. 1487/88 (1799 Gr.) datierte Hs. der Bodleiana zu Oxford, *Marsh. 446*,[2] und eine etwa gleichaltrige des British Museum, *Rich. 7182*,[3] wären noch darauf zu prüfen, ob der in ihnen enthaltene Sondertext des

[1] Diesem Jh. dürfte das allerdings undatierte Bruchstück einer Hs. an *Brit. Mus. Add. 14.667* foll. 74 f. angehören. Aus dem 13. Jh. stammen ihrem Schriftcharakter nach die ältesten, leider gleichfalls undatierten vollständigen Exemplare an *Brit. Mus. Add. 17.241, 14.704, 14.720 foll. 1—111* und *17.250*. Vgl. Katalog S. 312 ff. (unter den Nrn. CCCXC bezw. CCCXCIII bis CCCXCV). Einen alten sehr schönen Bêϑ Gazzâ besitzt auch das Markuskloster in Jerusalem.

[2] Vgl. Katalog Sp. 214—217.

[3] Vgl. Katalog S. 63 (unter Nr. XXXIX).

Officiums der Karwoche *(Ṭaχsâ δεhaššâ)* bereits ein gleich umfassender ist, wie denn ein Bruckstück eines solchen in *Brit. Mus. Add. 17. 249* schon aus dem 13. oder 14. Jh. vorliegt.[1] Die wirkliche Blütezeit jakobitischer Kirche und Liturgie wird indessen auch damit nicht erreicht.

In dieser verteilten sich die Texte des Festbreviers günstigstenfalls immer noch auf vier verschiedene Bücher, auf die sie sich hslich im allgemeinen bis zur Gegenwart verteilen: den Psalter, das Evangelienbuch, ein *Penqîttâ (πιναχίδιον)* betiteltes Plenarium der vom Sängerchor vorzutragenden Masse liturgischer Poesie und einen Kodex, der die vom Officianten zu rezitierenden Gebetstexte enthält. Eine diesen vier liturgischen Büchern koordinierte fünfte Erscheinung bildete sodann früher ein Homiliar, dessen nichtbiblische Lesestücke im Laufe der Zeit ihre Stellung im Organismus des jakobitischen Festbreviers einbüßten. Endlich ist die Vereinigung auch nur sämtlicher nichtbiblischer Gesangstücke dieses Breviers keineswegs etwas Ursprüngliches. Es erweist sich vielmehr die diese Vereinigung leistende Penqîttâ als das um die Wende des ersten zum zweiten Jahrtausend gewonnene Endergebnis einer Entwicklung, in deren allmähliche Fusion mehrerer älterer Choralbücher ein Doppeltes uns noch einen Einblick verstattet. Erstens sind Beispiele jener Choralbücher früheren Stiles aus der noch der Schaffung des abschließenden Penqîttâ-Typus voranliegenden Zeit, wenngleich nicht in allzu großer Anzahl, tatsächlich erhalten. Zweitens sind Hss. eines entwicklungsgeschichtlich älteren Typus vielfach auch im zweiten Jahrtausend neu hergestellt worden, um neben den umfassenderen Penqîttâ-Kodizes gebraucht zu werden, wie die Geschichte des abendländischen Meßbuches Sakramentar, Antiphonar und Perikopenbücher noch neben dem Missale plenum her im Gebrauche zeigt.

So ist es denn eine Masse verhältnismäßig ebenso verschiedenartiger als zahlreicher Hss., was uns von der Geschichte des jakobitischen Festbreviers Kunde gibt. Diese Hssmasse in

[1] Vgl. Katalog S. 315 f. (unter Nr. CCCXCIX). In einer Pariser Hs. *172 (Anc. fonds 49)*, auf die unten in Abschnitt I 7 zurückzukommen sein wird, findet sich außerdem noch ein Vollbrevier für den ersten Fastensonntag. Dieselbe ist datiert vom J. 1517/18 (1829 Gr.).



Gemäßheit einer Entwicklung zu ordnen, deren Verlauf selbst erst wieder aus ihr abgelesen werden muß, ist um so schwieriger, weil die Beschreibung unseres Materials in den Katalogen eine recht ungleichmäßige und oft eine durchaus ungenügende ist. Vielfach wird daher der erste in dieser Richtung überhaupt gemachte Versuch im einzelnen, Probleme mehr aufdeckend als lösend, mit einem Fragezeichen abbrechen müssen. Die großen entwicklungsgeschichtlichen Richtlinien werden sich indessen mit voller Sicherheit feststellen lassen. Ich fasse dabei zunächst die ältesten Stücke unseres Brevieres ins Auge: seine biblischen Bestandteile, die sangbare liturgische Poesie des 4. bis 6. oder 7. Jhs. und die ihm später abhandengekommenen nichtbiblischen Lesestücke, verfolge alsdann die Vermehrung und die Zusammenfassung der nichtbiblischen Gesangstücke zuerst in mehreren und endlich in dem einen liturgischen Buche der Penqîttâ, um mit den Gebetstexten zu schließen, deren Sammlung dauernd eine buchhafte Sonderexistenz behauptet hat. Tatsachen der syrischen, ja selbst der altbyzantinischen Literaturgeschichte und der Vergleich anderweitiger liturgischer Verhältnisse werden es von Fall zu Fall erleichtern, den hslichen Befund richtig zu deuten. Vor allem wird immer wieder auf die unschätzbare Schilderung zurückzugreifen sein, welche die ursprünglich Silvia, heute mit Vorliebe Etheria genannte gallische oder spanische Palästinapilgerin des ausgehenden 4. Jhs. vom damaligen Kultus Jerusalems entwirft.[1] Sie hat für alle breviergeschichtliche Forschung eine fundamentale Bedeutung.

1. Die biblischen Bestandteile (Psalter und Evangelienbuch).

Wurzel und Grundstock alles kirchlichen Tagzeitengebetes bildet die Psalmodie. Die liturgische Psalterhs. bildet daher den naturgemäßen Ausgangspunkt für unsere Umschau im Gebiete jakobitischer Liturgiedenkmäler. Sie hat im Orient überall gleich dem Psalterium abendländischer Breviere einen Anhang dem Psalmenbuch selbst nicht entnommener biblischer

[1] Zitiert nach Geyer, *Itinera Hierosolymitana saeculi* IIII—VIII (*Corpus Scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* der Wiener Akademie (Band XXXIX), Wien-Prag-Leipzig 1898, S. 35—101.



Gesangstücke. Es sind dies die *»matutini ymni«*, deren die (Silvia-)Etheria einmal gedenkt.[1] Ihre Auswahl ist in den verschiedenen Kirchen eine verschiedene. Auf griechischem und slavischem Boden sind es die *ἐννέα ᾠδαί*, an denen sich die poetische Kunstform des byzantinischen »Kanons« entwickelt hat und deren Illustration als einem bedeutsamen Kapitel auch der byzantinischen Kunstgeschichte ich unlängst nachgegangen bin.[2] Sie und die auch AK. VII 47[3] als Morgenhymnus mitgeteilte »große Doxologie«, das *Gloria in excelsis* des Abendlandes, enthält als Psalteranhang schon ein Zeuge des 5. Jhs., der *codex Alexandrinus* der griechischen Bibel. Es sind der Reihe nach die »Lieder«: I des Moses (Ex. 15. 1—9), II des Moses (Deut. 32. 1—43), der Anna (I Sam. 2. 1—10), des Habakuk (Hab. 3. 1—19), Isaias (Is. 26. 9—20), Jonas (Jon. 2. 3—10), I der drei Jünglinge (Dan. 3. 26—45), II der drei Jünglinge (Dan. 3. 52—88), der Gottesmutter und des Zacharias (λ. 1. 46—55 und 1. 68—79; *Magnificat* und *Benedictus*). Der aramäischen Christenheit ist gerade diese Auswahl biblischer Cantica von Hause aus fremd. Vielmehr erweist die Übereinstimmung von Nestorianern und Jakobiten an diesem Punkte als schon vor Ausbruch der christologischen Krisis, d. h. als spätestens zu Anfang des 5. Jhs. ihr eigentümlich, eine bloße Dreizahl zunächst von ATlichen Cantica: I des Moses (Ex. 15. 1—21), des Isaias (Is. 42. 10—13 + 45. 8) und II des Moses (Deut. 32. 1—43).[4] Der »Gesang der Gottesgebärerin« (λ. 1. 46—55), die Makarismen der Bergpredigt (M. 5. 3—13) und die hier regelmäßig dem hl. Athanasios zugeschriebene große Doxologie schließen sich auf jakobitischer Seite als eine zweite

---

[1] *Peregrinatio* 24 § 2 (Geyer S. 71, Z. 21 f.): *Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere.*

[2] *Die byzantinische Odenillustration* R. Q. S. XXI S. 157—175 mit einer Tafel.

[3] Ausgabe von Funk (Paderborn 1906) I S. 455 f., wo in der Anm. auch der Text des *codex Alexandrinus* mitgeteilt wird.

[4] Bezüglich des nestorianischen Ritus sei, abgesehen von zahlreichen in den Katalogen von Wright, S. 129—136, Wright-Cook, S. 25—38, 1113 ff., 1149—1155, und Sachau, S. 122—127 gut beschriebenen Hss., verwiesen auf das von Bedjan zum Druck besorgte *Breviarium Chaldaicum* S. 332*—337* eines jeden der drei Bände.

Trias von Texten an jene erste an, und das Vaterunser samt dem Symbol in Gestalt des Nicaeno-Konstantinopolitanums pflegen den Schluß zu machen.

Hinter dem apokryphen Jugendpsalm Davids findet sich dieser Psalteranhang in weitaus den meisten aller jakobitischen Psalterien. Einer Hs., welche, was den Psalmentext anlangt, durch eine vom J. 599/600 (911 Gr.) datierte Notiz über Kollationierung mit einer Vorlage als ein Werk von der Wende des 6. zum 7. Jh. gesichert wird, *Add. 17. 110* des British Museum,[1] ist er allerdings erst von einer jüngeren Hand nicht vor dem 9. Jh. beigefügt worden. Schon zum ursprünglichen Textbestand gehört er dagegen in *Brit. Mus. Add. 17. 125*, einem Exemplar, das sein Schriftcharakter ebensowohl dem 9. als dem 10. Jh. zuzuweisen gestattet,[2] um in einer dritten Hs., *Brit. Mus. Add. 17. 111*, vom J. 926/27 (1238 Gr.),[3] erstmals datiert zu erscheinen. In der Folgezeit bieten von ihm ausnahmsweise zwei Hss., *Brit. Mus. Rich. 7155* vom J. 1219/20 (1531 Gr.)[4] und *Cambridge 1166* vom J. 1605/6 (1917 Gr.),[5] nur die drei ATlichen Nummern. Im übrigen ist er nun für die erste und weitaus größere Hauptklasse der Psalterhss. jakobitischer Provenienz ein feststehendes Element geworden. Der Text dieser Klasse ist im Psalter selbst wie in den biblischen Stücken des Anhangs der syrische der Pešittâ.[6] Erst in jüngsten

[1] Vgl. Katalog S. 116—119 (unter Nr. CLXVIII).
[2] Vgl. Katalog S. 123 ff. (unter Nr. CLXXV).
[3] Vgl. Katalog S. 125 f. (unter Nr. CLXXVI).
[4] Vgl. Katalog S. 10 (unter Nr. XI).
[5] Vgl. Katalog S. 3.
[6] Weitere hierher gehörige Hss. sind *Brit. Mus. Add. 14. 433* (CLXXVIII. Vgl. Kat. S. 126 f.) des 10., *17. 112* (CLXXIX. Vgl. S. 127) des 10. oder 11., *17. 268* (CLXXXIV. Vgl. S. 129) des 12. Jhs., *Brit. Mus. Rich. 7154* (X. Vgl. Katalog S. 8 ff.) vom J. 1203/04 (1515 Gr.), *Berlin 142* (*Orient. quart. 374*. Vgl. Katalog S. 457) des 14. oder 15. Jhs., *Bodl. Marsh. 327* (IX. Vgl. Kat. Sp. 46—51) vom J. 1517/18 (1829 Gr.), *Bodl. Hund. 109* (VII. Vgl. Sp. 40—45) vom J. 1578/79 (1890 Gr.), *Paris 16 (Anc. fonds 9), 17 (Anc. fonds 11)* und *Cambridge G. g. 6. 30* (Vgl. Kat. S. 1027 ff.) wohl gleichfalls noch des 16., *Nr. 3* meines Verzeichnisses der Hss. in der erzbischöflichen Residenz der unierten Syrer in Damaskus des 16. oder 17. Jhs. (O. Chr. V S. 325) und die wohl noch jüngeren Exemplare *Bodl. Or. 51* (X. Vgl. Kat. Sp. 52) und *535* (VIII. Vgl. Sp. 45 f.).

Exemplaren gesellt sich zu diesem in einer Parallelkolumne ein sog. Karšûnîtext: arabische Übersetzung in syrischer Schrift.[1]

Eine zweite Hssklasse, deren älteste Vertreter nicht weniger weit hinaufführen als diejenigen der ersten, zeigt nun aber, wie sich auch auf jakobitischem Boden der Einfluß des griechisch-orthodoxen Psalters mit seinem Anhang von neun »Oden« nicht allzu vereinzelt geltend macht. Schon zwei anscheinend dem 8. oder 9. bezw. dem 9. Jh. entstammende Hss. *Brit. Mus. Add. 14.436 foll. 1—76* und *14.435* bieten,[2] die letztere unvollständig erhalten, geradezu den griechischen Anhang und nur diesen. Sie mögen im äußersten jakobitischen Westen entstanden sein, wo griechischer Einfluß sich naturgemäß am stärksten geltend machte, und wo mehr als ein halbes Jahrtausend später im Distrikt von Tripolis die Hand eines Libanesen an *Berlin 144 (Diez A. octav. 118)*[3] eine vom J. 1507 (7015 Adami) datierte dritte Kopie dieses rein graeco-jakobitischen Psaltertypus herstellte. Eine aus dem nämlichen Dorfe wie die letztgenannte stammende und gleich ihr mit einer arabischen Interlinearversion ausgestattete Hs. vom J. 1559 (7067 Adami), *Berlin 145 (Diez A. octav. 160)*,[4] trägt sodann in völlig singulärer Weise der echt syrischen Tradition dadurch Rechnung, daß Is. 42. 10—33 + 45. 8 statt Is. 26. 9—20 an fünfter Stelle in die Odenreihe eingesetzt ist. Häufiger begegnet eine vollständige Fusion des griechischen und des syrischen Typus, wobei dann entweder zunächst nur die Anhangstücke des letzteren mitgeteilt und am Ende die griechischen Oden 3.—8. und 9B. nachgetragen werden,[5] oder aber, wofür an *Brit. Mus.*

---

[1] So in drei Hss. des Markusklosters in Jerusalem, von welchen die älteste vor 1533/34 (1845 Gr.) und wahrscheinlich noch im 15. Jh. geschrieben wurde, die zweite vom J. 1571/72 (1883 Gr.) datiert ist und die jüngste dem 17. oder beginnenden 18. Jh. entstammen dürfte.

[2] Vgl. Kat. S. 119 f., 122 f. (unter den Nrn. CLXIX und CLXXI). Der Text bricht hier das zweite Mal in der ᾠδὴ β' der graeco-syrischen Reihe ab.

[3] Vgl. Kat. S. 459—462.

[4] Vgl. Kat. S. 462 f.

[5] So in *Bodl. Hund. 250* (vgl. Kat. Sp. 34—40) etwa des 14. Jhs. und der alsbald zu nennenden Pariser Hs. mit Karšûnîtext.

Add. 17.109 vom J. 873/74 (260 H.)[1] ein Beispiel wiederum schon aus dem 9. Jh. vorliegt, mit einer wirklichen Verschmelzung der zwei Reihen das spezifisch syrische Canticum des Isaias zwischen Ode 2. und 3. eingeschoben und der Text von Makarismen, Doxologie, Vaterunser und Symbol hinter Ode 9. beigefügt wird.[2] Der syrische Bibeltext auch dieser Hssklasse ist übrigens, von einer einzigen Ausnahme abgesehen,[3] derjenige der Pᴇšittâ, und nicht minder findet sich wenigstens in einem jüngeren Exemplar eine Parallelkolumne in Karšûnî[4].

Gleichwohl darf die Bedeutung des Gegensatzes, der zwischen den beiden Psaltertypen besteht, nicht unterschätzt werden. Denn dieselben setzen ganz verschiedene Gestaltungen der Matutin voraus.[5] Man wird des näheren ungefähr das 8. Jh. als die Zeit betrachten dürfen, um welche sich die orthodoxe Odenfolge im jakobitischen Chorgebet etwa von Jerusalem aus Geltung verschaffte, während die drei ihm mit dem nestorianischen gemeinsamen ATlichen Cantica, das Magnificat, die Makarismen und die große Doxologie in ihm ihre feste Stelle schon längst gehabt haben müssen, bevor man diese Stücke auch den Psalterhss. beizufügen begann. Denn hätte etwa schon die monophysitische Restaurationsarbeit der zweiten Hälfte des 6. Jhs. die griechischen Oden auf dem aramäischen Sprachboden verbreitet, so würden sie in der Kirche des Jaʿqûβ Bûrdᴇʿânâ herrschend geworden sein und wir hier umgekehrt der echt syrischen Reihe biblischer Cantica nur ausnahmsweise begegnen. Daß aber ein Gebrauch solcher Cantica in der jakobitischen Liturgie überhaupt erst nachträglich sich eingebürgert

---

[1] CLXX. Vgl. Kat. S. 120 ff.

[2] So außerdem noch in *Berlin 143* (*Petermann I. 25.* Vgl. Kat. S. 457 ff.) etwa des 14. oder 15. Jhs. — Ganz vereinzelt bleibt es dagegen wieder, wenn in *Paris 14* (*Suppl. 89.* Vgl. Kat. S. 5 f.) vom J. 1515 die syrische Form des Anhangs nur um die eine griechische Ode 8. erweitert ist.

[3] In *Berlin 144* »weicht« nach Sachau Kat. S. 460 der Text der griechischen Ode 5. »von der Pᴇšittâ ab und ist auch mit der hexaplarischen Version nicht identisch«. Läßt sich das gleiche etwa auch in anderen Hss. der Klasse beobachten? — Eine Nachprüfung wäre wünschenswert.

[4] *Paris 13* (*Anc. fonds 6.* Vgl. Kat. S. 4 f.).

[5] Näher wird hierüber zu reden sein, wenn der Aufbau des Officiums im Rahmen des jakobitischen Festbreviers zur Erörterung steht.

hätte, läßt sich darum nicht annehmen, weil dieser Gebrauch als Erbstück höchsten christlichen Altertums den Morgenofficien aller Riten des Orients und Occidents gemeinsam ist. Ja, wer beachtet, daß Ex. 15. 1—9 einen integrierenden Bestandteil auch des synagogalen Frühgottesdienstes bildet, wird nicht umhin können, in dem morgendlichen Vortrag wenigstens dieses einen, zugleich auch keinem einzigen christlichen Ritus fremden, Canticums eine jener liturgischen Fundamentalerscheinungen zu erkennen, welche die junge Kirche aus dem Schoße der Synagoge herübernahm.

Neben dem Psalmengesang steht sodann biblische Lesung als ein Stammbestandteil alles altkirchlichen Officium divinum. Eine hervorragende Stellung muß sie anderwärts vor allem in den nächtlichen Vigilien eingenommen haben.[1] In Jerusalem erwähnt sie hier die (Silvia-)Etheria, abgesehen von der Vigilienfeier der Nacht vom Gründonnerstag zum Karfreitag, die bestimmt war, die *ἀκολουθία τῶν Ἁγίων Παθῶν* der griechischen Gesamtkirche zu werden,[2] nicht. Dagegen berichtet sie wie für diese von zahlreichen »*lectiones*« und zwar hier ausdrücklich von solchen »*de apostolis sive de epistolis apostolorum vel de actionibus*«, »*de prophetis*« und »*de evangeliis*« für das hierosolymitanische Urbild der später gemeingriechischen *Μεγάλαι ὧραι* des Karfreitags.[3] Vor allem aber ist in ihrer Schilderung die feierliche Verlesung einer Evangelienperikope — des Auferstehungsberichtes — einer der wichtigsten Bestandteile der sonntäglichen Matutin des altchristlichen Jerusalem.[4]

Diesem Befunde entsprechend sehen wir nun in der jakobitischen Kirche die nichtevangelische Schriftlesung wesentlich

[1] Für Rom hat Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3. Auflage, Paris 1903, S. 229 f. die Lektionen des Karsamstags und der Pfingstvigil bezw. der Messen der Quatembersamstage als Versteinerungen alter Vigilienfeier erwiesen.

[2] *Peregrinatio* 35 § 3—36 § 3 (Geyer S. 86 f.). Unterschieden werden hier »*loca de evangelio*« und — offenbar nichtevangelische — »*lectiones*«.

[3] A. a. O. 37 § 5 (Geyer S. 89).

[4] A. a. O. 24 § 10 (Geyer S. 73 Z. 31, 74 Z. 1 f.): *Et tunc ibi stat episcopus intra cancellos, prendet evangelium et accedet ad hostium et leget resurrectionem Domini episcopus ipse.*

auf die Feier der Eucharistie beschränkt,[1] um so reicher aber im Laufe der Zeit eine Evangelienlesung neben derjenigen der Messe auch im Tagzeitengebet entwickelt. Im gegenwärtigen Zusammenhang dürfte es demgemäß ausreichen, wenn ich, die Besprechung jakobitischer Lektionare aus dem AT und dem *Πραξαπόστολος* für eine spätere Stelle dieser Arbeit aufsparend, nächst dem Psalter das Evangelienbuch der syrischen Jakobiten ins Auge fasse. Dasselbe tritt uns, wie das Evangelienbuch aller Riten, in einer doppelten Gestalt entgegen: als Tetraevangelium, zu dessen fortlaufendem Text — vielfach mindestens teilweise erst von späterer Hand — Angaben über die liturgische Verwendung bestimmter Abschnitte gemacht sind, und als Evangeliar — wie man am besten das evangelische Perikopenbuch nennt — d. h. als eine der Ordnung des Kirchenjahrs folgende Sammlung der aus ihrem ursprünglichen Textzusammenhang gelösten einzelnen Evangelienlektionen.

Von jakobitischen Tetraevangelien, die zugleich Zeugen einer Perikopenordnung sind, hat sich, beginnend mit einem vielleicht noch in das 5. Jh. hinaufreichenden Exemplar *Brit. Mus. Add. 14.453*,[2] eine überraschend große Zahl bereits aus dem ersten Jahrtausend erhalten. Aber leider liegen erst von sehr wenigen Beschreibungen vor, die sie auch nur halbwegs der liturgiegeschichtlichen Forschung erschließen. An der Spitze steht hier die im J. 548 wohl im Kloster Qên-nešrê vollendete und den damaligen Brauch Edessas bezeugende römische Hs. *Vat. Syr. 12*.[3] Evangelienperikopen sind hier schon von erster Hand nur für drei Sonntage einer Vorbereitungszeit auf Weihnachten, für Weihnachten selbst, Epiphanie, den Sonntag des Fastenanfangs, die erste Woche der Quadragesima, die drei letzten Tage der Karwoche, die Ostervesper und — je eine —

---

[1] Über vereinzelte Beispiele ihres Auftretens im Rahmen des Officiums s. unten S. 79 und im zweiten Teile dieser Arbeit, besonders II 3.

[2] Vgl. Kat. S. 44 (unter Nr. LXVI). Die auf den Rand gesetzten Perikopenangaben rühren von verschiedenen Händen her, von denen allerdings keine mit derjenigen des Textes gleichaltrig ist.

[3] Vgl. Kat. II S. 27—35, und dazu meine eigenen Bemerkungen R. Q. S. XI S. 48 f. bezw. Beißel, *Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches,* Freiburg i. B. 1907, S. 52 ff.

für Apostel- und Martyrertage vorgesehen. Es ist das sehr wenig; allein es wäre denkbar, wenn es auch nicht eben wahrscheinlich ist, daß der Schreiber der Hs. in der Tat nur in diesem Umfange bereits durch das kirchliche Festjahr bestimmte Evangelienlektionen gekannt, und daß im übrigen zu seiner Zeit in Edessa noch eine ausschließliche *lectio continua* des Tetraevangeliums zu Recht bestanden hätte. In jedem Falle aber war, da ja für einen Tag nur eine einzige Perikope bestimmt ist, eine von derjenigen der Messe verschiedene Evangelienlesung des Officiums noch unbekannt. Wenn in dem letzteren überhaupt schon allgemein eine evangelische Lesung üblich war, muß sie vielmehr entweder mit derjenigen der eucharistischen Tagesfeier identisch gewesen sein oder, wie ein und ein halbes Jahrhundert früher in Jerusalem, nur aus einer morgendlichen Vorlesung des Auferstehungsberichtes bestanden haben. Von bereits erheblich fortgeschritteneren Verhältnissen geben allerdings schon wenige Jahrzehnte später die Perikopennotierungen erster Hand Kunde, die sich in dem durch seinen Bilderschmuck berühmten und im J. 586 im Johanneskloster zu Zagbâ in Mesopotamien vollendeten Evangelienkodex des Rabbûlâ auf der Laurenziana zu Florenz finden.[1] Gewachsen ist zunächst die Zahl der berücksichtigten Tage des Kirchenjahres. Zugleich aber ist es in diesem Falle wohl zweifellos, daß nicht einmal alle zur Zeit und in der Sphäre des Schreibers zur Verlesung gekommenen *εὐαγγέλια ἐκλογάδια* auch wirklich notiert sind.[2] Sodann sind hier offenbar neben denjenigen der Messe eigene Perikopen für die Vesper ganz regelmäßig und vereinzelt auch für die Matutin vorgesehen.[3] Das gesamte

---

[1] Vgl. über diese Perikopennotierungen Lami, *De eruditione apostolorum* II[2], Florenz 1766, S. 846 f.; Beißel a. a. O. S. 39 f.

[2] Neu hinzugekommen sind nämlich gegen *Vat. Syr. 12* der Gedächtnistag Johannes des Täufers am 7. Januar, das »Fasten der Niniviten«, Werktage der Mittfastenwoche, der Palmsonntag, der Mittwoch der Karwoche, Ostersonntag und dessen *dies octava*. Demgegenüber fehlen Weihnachten und die beiden Sonntage der Vorbereitungszeit darauf.

[3] Mindestens zwei Perikopen sind, abgesehen von den Werktagen der Quadragesima, dem Mittwoch der Karwoche und dem Weißen Sonntag, durchweg, drei sind für Palmsonntag und sogar vier (d. h. eine auch für eine nächtliche Vigilienmesse für Ostern) vorgesehen.

Kirchenjahr betrifft endlich und zwar prinzipiell mit Sonderansätzen für Vesper und Matutin die zum ursprünglichen Text gehörige Perikopennotierung einer zweiten römischen Hs., des im September 736 (1047 Gr.) in einem »*castrum*« Ûrîm am Euphrat vollendeten Tetraevangeliums *Vat. Syr. 13*.[1]

Alle diese drei Hss. weisen dann aber noch eine zweite von jüngerer Hand eingetragene Perikopenordnung auf. Diejenige von *Vat. Syr. 12* berührt sich nahe mit den ursprünglichen Angaben von *Vat. Syr. 13*, über die sie bald hinausgeht, um bald auch wieder hinter ihnen zurückzubleiben. Sie wird mithin gleichfalls noch als ein Zeugnis für die Verhältnisse des ersten Jahrtausends angesprochen werden dürfen. Wahrscheinlich erst von dem Mönche Lazaros, der sie restaurierte und im Juli 1211 (1522 Gr.) dem syrischen Gottesmutterkloster in der Sketewüste zum Geschenke machte, rühren dagegen die jüngeren Angaben auf dem Rande der zweiten Hs. her. Nicht minder entstammt wohl eher erst dem 13., als wie man angenommen hat, schon dem 12. Jh. die ebenso vollständige als reiche Perikopennotierung jüngerer Hand im Rabbûlâkodex,[2] und noch reicher, jedenfalls also nicht älter ist diejenige, welche nach unbekannter hslicher Quelle Widmanstadts Erstdruck des syrischen Tetraevangeliums vom J. 1555 aufweist.[3]

Besser als diejenigen der Tetraevangelien sind uns heute schon die Perikopenordnungen der sämtlich erst dem zweiten Jahrtausend angehörenden jakobitischen Evangeliare bekannt. Eröffnet wird die Reihe derselben durch die im J. 1088/89 (1400 Gr.) im Sketekloster geschriebene Hs. *Brit. Mus. Add. 14. 490*.[4] Aus dem 12. Jh. stammen zwei in Jerusalem hergestellte Hss. *Paris 51 (Anc. fonds 22)* vom J. 1137/38 (1449 Gr.)[5]

---

[1] Vgl. Kat. II S. 36—47.

[2] Vgl. Lami a. a. O. S. 855 f.; Beißel a. a. O. S. 35—38.

[3] *Liber sacrosancti evangelii de Iesu Christo domino et deo nostro ... div. Ferdinandi Rom. imperatoris designati iussu et liberalitate characteribus et lingua syra ... scriptoris prelo diligenter expressa.* — Auch bei Beißel a. a. O. benutzt. Mir war ein in Jerusalem von einem jakobitischen Priester gekauftes, allerdings mehrfach defektes Exemplar zur Hand.

[4] Vgl. Kat. S. 159 ff. (unter Nr. CCXXV).

[5] Vgl. Kat. S. 16—19.

und *Brit. Mus. Rich. 7171* vom J. 1172/73 (1484 Gr.),[1] eine vielmehr ins Gebiet von Amid weisende Hs. vom J. 1195/96 (1507 Gr.),[2] *Paris 289,* sowie wahrscheinlich auch die undatierte Hs. *Rich. 7169* von unbekannter Provenienz.[3] Das eigentlich klassische Jahrhundert unserer Hssklasse ist aber das 13., in welchem als Heimat der erhaltenen Exemplare Mesopotamien beherrschend in den Vordergrund tritt. Zwischen dem 23. August und dem 15. November 1212 (1523/24 Gr.) ist zwar noch in Damaskus oder Umgebung eine ältere Prachths. des Markusklosters in Jerusalem entstanden, deren geplanter Bilderschmuck niemals zur Ausführung gelangte.[4] In dem mesopotamischen Kloster des hl. Šemʿôn zu Qarṭamîn ist dagegen im J. 1213/14 (1525 Gr.) *Brit. Mus. Add. 18.714*[5] und jedenfalls im Osten, vielleicht zu Amid, ist zwischen 1216 und 1220 das in mehrfacher Beziehung eigenartige Exemplar *Brit. Mus. Rich. 7170*[6] geschrieben worden, mit dem nächst einem Schwesterexemplar, *Paris 59 (Anc. fonds 37),*[7] die eine von zwei älteren Hss. eng zusammengehörte, deren ineinandergeschobene Bruchstücke heute *Brit. Mus. Rich. 7172*[8] ausmachen, und zudem auch *Brit. Mus. Add. 14.689* vom J. 1220/21 (1532 Gr.)[9] gewisse Beziehungen aufweisen dürfte. Am 31. Januar 1222 (1533 Gr.) wurde sodann in einem Muttergotteskloster des Gebirges von Edessa eine zweite, durch ihren wirklich ausgeführten und stark zur Hälfte erhaltenen Bilderschmuck kunstgeschichtlich wichtige Hs. des Markusklosters in Jerusalem vollendet,[10] der wieder einer im Thomaskloster zu Ṣalaḫ im J. 1240/41 (1552 Gr.) hergestellte Berliner Hs., *Sachau 322,*[11] und ein unvollständig

---

[1] Vgl. Kat. S. 42—45 (unter Nr. XXVII).

[2] Vgl. *Journal Asiatique* 9. Série VIII S. 235 f.

[3] Vgl. Kat. S. 32—37 (unter Nr. XXV).

[4] Vgl. meine Angaben O. Chr. IV S. 412 f.

[5] Vgl. Kat. S. 161—167 (unter Nr. CCXXVI).

[6] Vgl. Kat. S. 37—42 (unter Nr. XXVI).

[7] Vgl. Kat. S. 21. Die Hs. ist teilweise das Werk zweier jüngerer Hände.

[8] Vgl. Kat. S. 45—48 (unter Nr. XXVIII).

[9] Vgl. Kat. S. 167 ff. (unter Nr. CCXXVI).

[10] Vgl. meine Angaben O. Chr. IV. S. 413, R. Q. S. XX S. 179 f., XXII S. 29 f.

[11] Vgl. Kat. S. 32—42 (unter Nr. 15).

und darum ohne Datum und Provenienzangabe erhaltenes Exemplar der Bodleiana in Oxford, *Dawk. 50,*[1] näherstehen. Spätestens dem 14. Jh. entstammt weiterhin auch der zweite Bestandteil von *Brit. Mus. Rich. 7172,*[2] dem 15., abgesehen von modernen Ergänzungen, ein zweiter Berliner Kodex, *Sachau 235.*[3] Noch Jüngeres habe ich in Jerusalem und Damaskus eingesehen.[4]

Freilich sind nun auch diese jakobitischen Evangeliare bislang keineswegs alle so beschrieben, wie es vom Standpunkte liturgiegeschichtlicher Forschung aus wünschenswert wäre. Nur für die vier schon vor dem J. 1838 im British Museum aufbewahrt gewesenen Hss., für das ältere Pariser und das Oxforder Exemplar sowie für *Sachau 322* bieten die Kataloge eine genauere Liste der einzelnen Perikopen. Aus der kunstgeschichtlichen Haupths. in Jerusalem habe ich den Umfang derselben gleichfalls vollständig festgestellt, aus der älteren dortigen Hs. dagegen nur zum Vergleich diejenigen vom Anfang des Kirchenjahres um den 1. November bis zum 2. Februar verifizieren können. Der Umfang, in welchem eine gesonderte Evangelienlesung für das Officium vorgesehen wird, ist auch in den neun somit besser bekannten Hss. des Evangelientypus ein recht wechselnder. Als die herrschende Regel kann aber das Vorhandensein je einer Perikope für Vesper und Matutin neben derjenigen für die Messe gelten. Eine Auszeichnung der Hauptfeste des Jahres und vereinzelt auch der Fastensonntage bildet das Vorkommen eines Evangelientextes auch für das Nachtofficium, und selbst für die Tageshoren findet sich ein solcher in der Karwoche. Doch ist die Verschiedenheit mindestens eines der Brevierevangelien eines Tages von demjenigen seiner Messe nicht selten nur eine scheinbare, indem hier und dort

[1] Vgl. Kat. Sp. 138—152 (unter Nr. 431).

[2] S. oben S. 39 Anm. 8.

[3] Vgl. Kat. S. 455 f. (unter Nr. 141).

[4] Das Markuskloster in Jerusalem besitzt weitere Evangeliare vom J. 1560/61 (1872 Gr.), sowie aus dem 17. bis 18. Jh. (zwei Exemplare, das augenscheinlich jüngere noch vor 1744/45 = 2056 Gr. geschrieben), die jakobitische Pfarrkirche in Damaskus ein nach dem Patriarchen Ja'qûβ II datiertes (Nr. 2 meines Verzeichnisses ihrer Hss. Vgl. O. Chr. V S. 322).

dieselbe Stelle des heiligen Textes nur in verschiedener syrischer Übersetzung verlesen wird.

In hohem Grade eigenartig gestaltet sich nämlich die evangelische Schriftlesung der Jakobiten nun nach ihrer textlichen Seite. Die Evangeliare entnehmen im allgemeinen ihren Perikopentext seltener der Pᵉšittâ, häufiger der im Anfang des 7. Jhs. im Antoniuskloster am neunten Meilensteine vor Alexandreia entstandenen jüngeren Übersetzung des NTs durch Thomas von Herakleia.[1] Einzelne Lesungen sind aber fast immer dem anderen Bibeltexte entlehnt, und besonders häufig kommt es vor, daß eine in Vesper oder Matutin nach der Heraclensis verlesene Stelle bei der eucharistischen Feier nach der Pᵉšittâ verlesen wird oder umgekehrt. Ferner wird die liturgische Perikope keineswegs immer durch einen zusammenhängenden Textabschnitt eines einzigen Evangeliums gebildet. Vielmehr sind nicht wenige dieser Lesestücke mosaikartig aus verschiedenen Evangelienstellen zusammengefügt. So setzt sich, um wenigstens das eine oder andere Beispiel anzuführen, die Perikope für die Vesper des Kreuzfestes in *Brit. Mus. Rich. 7169* zusammen aus *λ* 21. 5 f.; *μ* 13. 3 f.; *λ* 21. 8—19; *M* 24. 10—14, und in der Bilderhs. zu Jerusalem besteht diejenige der Matutin am 15. August nicht nur aus *μ* 3. 28—35; *ι* 14. 31b (Ἐγείρεσθε usw.); 15. 6; *λ* 11. 27 f., sondern durch ein: »in jener Zeit« angeschlossen folgt nun gar noch unvermittelt *ι* 19. 25—27 vermehrt um *λ* 2. 19. Im letzten Grunde hängt derartiges gewiß mit der früheren liturgischen Verwendung des Tatianischen *Διὰ τεσσάρων* in der aramäischen Christenheit zusammen. Regel ist es geradezu in den ihr Textmaterial dann immer und ausschließlich der Heraclensis entnehmenden sog. »Leidensevangelien« der Karwoche. Eine mit der Tatianischen direkt allerdings nicht identische Evangelienharmonie ersetzt hier geradezu die kanonischen Evangelien. Die Tetraevangelien bieten demgegenüber bis zur Jahrtausendwende in ihrer erdrückenden Mehrzahl den Text der Pᵉšittâ. Derjenige der Heraclensis,

[1] Vgl. über diese die syrischen Literaturgeschichten von Wright S. 16, Duval S. 66 und Brockelmann S. 46. Der Text der Evangelien ist ediert von White, *S. Evangeliorum versio syriaca Philoxeniana*, Oxford 1778.



welchem als Anhang der Mosaiktext der »Leidensevangelien« zu folgen pflegt, ist aus älterer Zeit nur durch zwei aus Ägypten stammende Exemplare, *Vat. Syr. 268*[1] und *Brit. Mus. Add. 14.469* vom J. 935/36 (1247 Gr.)[2] vertreten, später aber anscheinend mindestens ebenso häufig geworden. Als Unikum verdient schließlich an *Vat. Syr. 18*[3] noch eine gegen Ende des 15. Jhs. in der Sketewüste entstandene liturgische Hs. des heraklensischen Textes besondere Erwähnung, die zunächst in einem fortlaufenden Texte des vierten Evangeliums die einzelnen Lesestücke nach Art der liturgischen Tetraevangelien notiert und diesen alsdann durch ein Evangeliar synoptischer Perikopen ergänzt.

Seit dem 14. bis 16. Jh. beginnt dann auch in die Evangelienlesung mehr und mehr das arabische Idiom als mit dem syrischen gleichberechtigte Kultsprache einzudringen. Was die Evangeliare anlangt, so weist erstmals ein im J. 1560/61 (1872 Gr.) zu Jerusalem geschriebenes im dortigen Markuskloster nach Art der jüngeren Psalterhss. neben dem wieder vorwiegend der Heraclensis entnommenen syrischen in einer Parallelkolumne einen Karšûnîtext auf, und sogar nur einen solchen enthalten ein wohl noch jüngeres, immerhin aber bereits im J. 1744/45 (2056 Gr.) restauriertes letztes Evangeliar des hierosolymitanischen Klosters und das unter dem Patriarchen Ja'qûβ II sogar erst im 19. Jh. hergestellte einzige Evangelienbuch der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus. Von Tetraevangelien zeigt die Pariser *Hs. 57 (Suppl. 14)*,[4] unmittelbar wohl ein Erzeugnis des 14. Jhs., hinter einem Perikopenverzeichnis in Parallelkolumnen einen nach einer Vorlage vom J. 840/41 (1152 Gr.) kopierten Text der Heraclensis und dessen Karšûnîübersetzung. Bei einem Suchen in den jakobitischen Gotteshäusern der Gegenwart würde man wohl dem auf der Heraclensis beruhenden arabischen oder doch einem von ara-

[1] Vgl. Kat. S. 4 f. — Angeblich würde es sich um das Autograph des Übersetzers handeln. Es liegt aber wohl nur eine auch die Subscriptio desselben wiedergebende Kopie vor.

[2] Vgl. Kat. S. 75 f. (unter Nr. CXX).

[3] Vgl. Kat. II S. 65—70.

[4] Vgl. Kat. S. 21.



bischer Übersetzung begleiteten Evangelienbuch als der Regel begegnen.

Vergegenwärtigt man sich in einem Rückblick die hier zusammengestellten Tatsachen aus der Textgeschichte des liturgischen bezw. liturgisch gebrauchten Evangelienkodex der jakobitischen Kirche, so ist es einleuchtend, daß die gottesdienstliche Verwendung der auf ägyptischem Boden entstandenen Heraclensis gleich der Einbürgerung der griechischen Odenreihe vom Westen ausgegangen ist. Das Muttergotteskloster der Sketewüste und wohl noch in höherem Grade die selbst wieder ägyptischem Einfluß leicht unterstehende Gemeinde von Jerusalem dürften hier vorbildlich gewirkt haben. Im mesopotamischen Osten zeigt bezeichnenderweise selbst im Rahmen des Evangeliars die Hssgruppe um *Brit. Mus. Rich. 7170* bis in das 13. Jh. hinein den Text der Pešittâ als den vorherrschenden. Aber für die ebenso entschieden vielmehr die Heraclensis in den Vordergrund schiebende Gruppe um die Miniaturenhs. des Markusklosters in Jerusalem waren hier doch auch schon im ersten Viertel jenes Jhs. Vorlagen vorhanden, die gewiß nicht erst vor kurzem entstanden waren, und so mag denn etwa die Zeitspanne, während deren um die Wende des 10. zum 11. Jh. die Umgebung des verhältnismäßig sehr weit nach Nordwesten vorgeschobenen Melitene den Sitz der kirchlichen Zentralgewalt bildete, für die Verbreitung des liturgischen Gebrauches der Heraclensis auch bei den Jakobiten des Ostens eine grundlegende Bedeutung gehabt haben. Wir werden auch in anderem Zusammenhang der Nähe der Jahrtausendwende als einer in der Geschichte der jakobitischen Liturgie nicht weniger als in derjenigen der syrisch-byzantinischen Kunstverhältnisse wichtigen Epoche begegnen, die durch ein neues Sichbegegnen orientalischer Elemente des Ostens und ursprünglich hellenistischer Elemente des Westens ihr eigentümliches Gepräge erhält, sei es nun, daß im einzelnen Falle mehr Östliches nach dem Westen oder Westliches nach dem Osten zu vordringt.[1]

[1] Was das kunstgeschichtliche Gebiet betrifft, verweise ich auf den Schluß des Aufsatzes *Ein byzantinischer Buchschmuck des Praxapostolos und seine syro-palästinensische Vorlage* O. Chr. VI, S. 434 ff. Dort handelt es sich um eine neuerstarkende ostwestliche Strömung der fraglichen Zeit.



2. Die ältesten nichtbiblischen Gesangstücke.

Psalter und Evangelienbuch haben nun auch in ältester Zeit niemals alle Texte für das nichtferiale Officium der jakobitischen Kirche geliefert. Vielmehr hat dieses von vornherein auch Zierglieder sangbarer liturgischer Poesie in reichem Maße besessen. Schon die Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. hat es als »*inter omnia satis praecipuum*« an dem kirchlichen Tagzeitengebet Jerusalems empfunden, daß es die Eigentümlichkeit aufweise, »*ut psalmi vel antiphonae apti semper dicantur, tam qui nocte dicuntur, tam qui contra mane, tam etiam qui per diem vel sexta aut nona vel ad lucernare, semper ita apti et ita rationabiles, ut ad ipsam rem pertineant, quae agitur*«.[1] Bereits bezüglich des gewöhnlichen Tagesofficiums macht sie diese Bemerkung, und immer und immer kommt sie dann bei der Schilderung der gottesdienstlichen Feiern des Kirchenjahrs auf die ihr offenbar sehr wichtige Sache zurück.[2] Ohne noch die Bedeutung des Ausdrucks »*antiphonae*« näher ins Auge zu fassen, kann man mit Bestimmtheit sagen, daß bloß durch eine sachgemäße Auswahl der einzelnen Psalmen oder biblischen Cantica diese in der Heimat der Abendländerin offenbar unerhörte innige Anpassung der liturgischen Texte an Stunde und Tag des einzelnen Gottesdienstes, die zu bewundern sie nicht müde wird, nicht erzeugt gewesen sein kann. Nur ein bereits vorhandener starker Einschlag liturgischer Poesie, der sich erläuternd und weiterführend um die biblischen Gesangstücke rankte, vermochte den tiefen und nachhaltigen Eindruck hervorzurufen, unter dem die Pilgerin steht. In der Tat wird denn eine besonders frühe Blüte liturgischer Dichtung in Palästina auch direkt aus vereinzelten Stücken erkennbar, die hier mehr oder weniger weit über das für den griechischen Ritus der Folgezeit Grundlegende hinaufweisen.[3]

Eine westöstliche wird die Publikation der Miniaturen des illustrierten Evangeliars in Jerusalem zu verfolgen Gelegenheit geben.

[1] *Peregrinatio* 25 § 5 (Geyer S. 75 Z. 15—19.

[2] A. a. O. 25 § 10; 29 § 6; 31 § 1; 32 § 1; 35 § 4; 40 § 1 f.; 43 § 5 (Geyer S. 76 Z. 24 f.; 81 Z. 24 f.; 83 Z. 24 f.; 84 Z. 18 f.; 86 Z. 15 f.; 92 Z. 15. 23 f.; 94 Z. 19.

[3] Vgl. Pétridès, *Notes d'hymnographie byzantine* B. Z. XIII S. 421—428.

Ähnlich wie in Jerusalem müssen die Dinge auch im benachbarten Antiocheia gelegen haben, und so konnte hier seinem Grundstocke nach schon zu Anfang des 6. Jhs. ein Werk entstehen, das, selbst von Bäumer nicht einmal flüchtig erwähnt, gleichwohl als das älteste uns bekannte offizielle Kirchengesangbuch nichtbiblischen Inhalts in der gesamten Breviergeschichte eine Epoche ersten Ranges bezeichnet: der sog. *Ὀκτώηχος* des Severus. Der rastlose monophysitische Patriarch hatte jenen Grundstock während der kurzen Jahre seiner Regierung seinem bischöflichen Sprengel geschenkt. Wie weit er dabei auch persönlich der Dichter der in die Sammlung aufgenommenen Gesänge gewesen ist oder wie weit er in ihr nur Schöpfungen anderer als Redaktor des Buches zusammengefaßt hat, vermögen wir nicht mehr zu beurteilen. Genug, sie ging als Ganzes unter seinem Namen, und begreiflicherweise hat ein unter diesem Namen gehendes Liederbuch auch nach seinem Sturze nicht aufgehört, von den Anhängern des hochverehrten kirchlichen Parteihauptes wertgeschätzt zu werden. Poesien bekannter und unbekannter Verfasser aus ihrer Mitte vermehrten rasch seinen Textebestand, und als man den literarischen Nachlaß des Severus durch Übersetzung ins Syrische der aramäischen Christenheit zugänglich machte, wäre es undenkbar gewesen, daß man unser Gesangbuch übersehen hätte, das nun nächst Psalter und Tetraevangelium der wichtigste liturgische Kodex für das Officium der jakobitischen Kirche wurde. Der ursprüngliche Übersetzer ist wohl eher ein Abt Paulus — vielleicht aus dem Kloster Qên-nešrê am Euphrat — gewesen, der auf der Insel Cypern im J. 624 auch eine zweibändige Übersetzung der Werke des »Theologen« von Nazianz vollendet hat, als ein gleichnamiger Bischof von Edessa, der schon in den JJ. 522 bis 526, als Verbannter in Euchaita weilend, Muße zu schriftstellerischer Arbeit gehabt hätte.[1] Seinen Weg hat der syrische *Ὀκτώηχος* aber erst in einer kritischen Neubearbeitung gemacht, welche von seinem Texte Ja'qûβ von Edessa im J. 674/75 (986 Gr.) vollendet hat und deren Originalmanuskript uns anscheinend in der unter mehreren Gesichts-

[1] Vgl. die Literaturgeschichte von Wright S. 135 Anm. 4 und S. 94 Anm. 1 bezw. den Kat. desselben S. 336.



punkten unschätzbaren Hs. *Brit. Mus. Add. 17. 134* erhalten ist;[1] ihr Schlußwort ist auch bezüglich der im obigen skizzierten Geschichte des ganzen Buches unsere einzige Quelle.[2]

Den Namen *Ὀκτώηχος*, der eine nach den acht Kirchentonarten geordnete Sammlung kirchlicher Gesänge bezeichnet, verdient dasselbe von Hause aus nicht. Denn eine solche Sammlung ist unser gräco-syrischer Liederschatz in jener für jede wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm maßgeblichen Haupths. ebensowenig als in der Masse der übrigen erhaltenen Exemplare, in denen das vielgebrauchte Werk mannigfache Umgestaltungen erfahren hat.[3] Noch in einer zwischen den JJ. 1010 und 1033 in Samosata entstandenen Hs., *Vat. Syr. 94*,[4] ist bloß ein zweiter Teil und erst in einer solchen ungefähr des 13. Jhs., *Brit. Mus. Add. 14. 723* foll. 3—65,[5] ist das ganze nach dem Anordnungsprinzip eines wirklichen *Ὀκτώηχος* umredigiert. In seiner Urgestalt ähnelt das Severianische Gesangbuch Jaʿqûβs weit eher einem abendländischen Breviere. Einen ersten von drei Hauptabschnitten bilden, nach der Ordnung des Kirchenjahres sich folgend, die Lieder auf die Feste des Herrn von Weihnachten bis Pfingsten mit Einschluß der Quadragesima und der Karwoche. Als zweiter schließen sich in systematischer Anordnung die Gesänge zum Preise von Heiligen

---

[1] Vgl. Kat. S. 330—339 (unter Nr. CCCCXXI).

[2] Abgedruckt a. a. O. S. 336 f. — Der erste Übersetzer wird hier ausdrücklich »Bischof der Stadt Edessa« genannt, dabei aber betont, daß er seine Übersetzung herstellte, »als er auf der Flucht vor den Persern auf der Insel Kypros war«. Das letztere kann füglich nur auf einer Angabe des Paulus selbst beruhen, die Jaʿqûβ am Ende der Arbeit desselben vorfand. Wahrscheinlich hatte er sich in der betreffenden Schlußnotiz als »Edessener«, d. h. als in Edessa geboren eingeführt, was dann Jaʿqûβ zu der Verwechslung mit dem bekannten Bischof »von Edessa« verleitete.

[3] Dieselben hier einzeln aufzuzählen wäre zwecklos. Ich verweise einfach auf Wrights Katalog der Hss. des British Museum S. 339—359. Es handelt sich fast um volle vierzig Hss. bezw. Hssbruchstücke aus der Zeit vom 9. bis 14. Jh. Diese Zahl ist der beste Beweis für die einzigartige Bedeutung, die dem alten Kirchengesangbuch im Rahmen der jakobitischen Liturgie stets zukam.

[4] Vgl. Kat. II S. 500—511.

[5] Vgl. Kat. S. 358 (unter Nr. CCCCXLVIII). Ebenso wieder in einer römischen Hs. des 17. Jhs. *Vat. Syr. 325* (vgl. Kat. S. 30).



an. Diejenigen auf die unschuldigen Kinder, die Gottesmutter, den Täufer und den Protomartyr Stephanus stehen wieder mit Rücksicht auf das Kirchenjahr, nämlich auf die Vereinigung der betreffenden Feste in der Weihnachts- bezw. Epiphaniezeit, an der Spitze. Ihnen reihen sich, nach Heiligenklassen geordnet, diejenigen auf bestimmte Apostel, Propheten, Martyrer männlichen und weiblichen Geschlechts, Bischöfe und gottesfürchtige Kaiser an. Allerseelenlieder auf den Gedächtnistag der in den Armengräbern Ruhenden machen den Schluß. Der dritte Hauptabschnitt des Ganzen setzt sich endlich aus sog. *προσφορικοί*, d. h. aus Kommunionliedern, aus Gelegenheitsdichtungen des Severus und aus einer doppelten Serie von Morgen- und Abendgesängen zusammen.

Das einzelne der in dem Gesangbuche des Severus vereinigten nicht eben sehr umfangreichen Lieder wird mit dem Namen *Ma'nîϑa* bezeichnet, der etymologisch am ehesten einem lateinischen *responsorium* entspricht und hier, wo es sich um Übersetzungen aus dem Griechischen handelt, kaum etwas anderes als die Wiedergabe von *ἀντίφωνον* sein kann. Wir haben es genau mit dem antiochenischen Seitenstück jener »*antiphonae*« zu tun, die neben »*ymni*« und »*psalmi*« von der (Silvia-)Etheria als Bestandteile des gottesdienstlichen Gesanges in Jerusalem erwähnt werden, und deren Bild auf griechischem Boden, wie Petit[1] zutreffend ausgeführt hat, in den — von der Tradition dem hl. Kyrillos von Jerusalem[2] zugeschriebenen — *ἀντίφωνα* der Karfreitagsliturgie handgreiflich fortlebt. Völlige Klarheit darüber, in welcher Weise die Poesien unserer Sammlung ursprünglich dem Wechselgesang dienten, auf den ihr Name hinweist, wird immerhin erst an der Hand einer

[1] In Cabrols *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* I Sp. 2472 f. (Artikel *Antiphone dans la liturgie grecque*).

[2] Nicht Kyrillos von Alexandreia, wie irrig Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones de liturgiis orientalibus habitae in Universitate Friburgensi Helvetiae* I, Freiburg i. B. 1908, S. 112 nach dem modernen griechischen Ausdruck der Überlieferung angibt. Vielmehr den Hierosolymitaner nennt mit aller Bestimmtheit die syrische Hs. *Brit. Mus. Add. 14.697* (vgl. Kat. S. 286 ff. unter Nr. CCCXLII). Was innerlich richtiger sei, liegt bei dem grundlegenden Verhältnis Jerusalems zur griechischen Karfreitagsliturgie auf der Hand.

Ausgabe zu schaffen sein, die von dem einzigartigen Liturgiedenkmal nun in absehbarer Zeit zu erwarten steht.[1] Auf Grund ihrer wird auch der für die byzantinische Philologie hochwichtigen Frage nach der metrischen Form der griechischen Originale durch den Versuch einer Rückübersetzung nähergetreten werden können. Falls, was unbedingt geschehen sollte, jene Ausgabe mit peinlicher Genauigkeit alle Einzelheiten der Londoner Fundamentalhs. wiedergibt, wird dies um so leichter sein, weil Ja'qûβ von Edessa sorgfältig alle um des syrischen Versmaßes willen hinzugefügten Worte kenntlich gemacht hat. Dank einer Musterleistung syrischer Gelehrtenakribie des 7. Jhs. wird es somit verstattet sein, in vollster Lebendigkeit sich die Erscheinung einer Schicht griechischer Kirchenpoesie zu vergegenwärtigen, an welche — nur in ihren Anfängen, noch mit ihr gleichzeitig — nach unten sich die jedenfalls wesenhaft anders geartete Hymnendichtung des großen Meloden Romanos aus Beirut anschließt.

Die Eigenart der letzteren ist — das dürfte heute feststehen[2] — gerade den umgekehrten Weg wie das Kirchengesangbuch des Severus gegangen. Ist an diesem ein im christlichen Kultus der hellenistischen Metropole Antiocheia bodenständiges Produkt griechischer Kirchendichtung im neuen aramäischen Sprachgewand als ein erster nichtbiblischer Bestandteil des jakobitischen Festbreviers bis an die Grenzen Indiens verbreitet worden, so hat der getaufte Jude Romanos, der die Kunst seiner Gesänge aus der phönikischen Heimatstadt nach der Stadt des großen Konstantinos hinübertrug, in denselben die Weise von mesopotamischen Vorbildern in aramäischer Sprache nachgeahmt, die allerdings ihrerseits durch die Medien der gnostischen Poesie eines Bar-Daiṣân bezw. einer unterstellbaren heidnischen Dichtung Edessas an Hellenisches und Hellenistisches angeknüpft haben dürfte.[3] Ist doch ein seiner Dichtung

---

[1] Sowohl für die *Patrologia Orientalis* von Graffin und Nau als auch für das *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* ist eine solche in Aussicht genommen.

[2] Vgl. den durchschlagenden Aufsatz von P. Maas über *Die Chronologie der Hymnen des Romanos* B. Z. XV, S. 1—44.

[3] Näheres über diesen vermutlichen Zusammenhang der Dinge in

gegenüber noch entschieden altertümlicher wirkender Hymnus, das wundervolle Lied *Εἰς τὸν πϱοτόπλαστον* (sic!) *Ἀδάμ*,[1] anscheinend geradezu die freie griechische Übersetzung einer aramäischen Vorlage mit alphabetischer Akrostichis.[2]

Der Altmeister der indigen aramäischen Sangeskunst des christlichen Altertums, an die hier die griechische Hymnendichtung großen Stils anknüpft, ist nun der hl. Aφrêm, der bereits im J. 383 das Auge für das Licht der Sonne geschlossen hatte. Seine und die Gesänge seiner Schule bildeten in den Kirchen Mesopotamiens schon einen festen Schmuckbestandteil des Gottesdienstes, als die ersten Stürme des christologischen Glaubenskampfes über dieselben hereinbrachen. Vollends als sich im 6. Jh. die Konstituierung der jakobitischen Kirche vollzog, wäre es unmöglich gewesen — und gewiß hat auch niemand von den am Werke dieser kirchlichen Neubildung Beteiligten im entferntesten daran gedacht —, die altehrwürdigen Lieder etwa durch Übersetzungen aus dem Griechischen zu verdrängen. Neben demjenigen Antiocheias, welches das Severianische Kirchengesangbuch verkörperte, mußte das Erbe der in Nisibis und Edessa erblühten heiligen Dichtung des 4. und 5. Jhs. von nicht minder grundlegender Bedeutung für das jakobitische Festbrevier werden.

Dieses Erbe umfaßte in sangbarer Poesie die beiden Dichtungsgattungen des *Maδrâšâ* (Plural: *Maδrâšê*) und der *Sôγîϑâ* (Plural: *Sôγjâϑâ*). Bei der einen wie bei der anderen handelte es sich um weit umfangreichere Gebilde als bei den antiochenischen *ἀντίφωνα*. Der Maδrâšâ ist die eigenste Kunstform und, wie überliefert wird, als solche sogar die persönliche Schöpfung Aφrêms gewesen.[3] Lyrischen oder didaktischen

meinem Aufsatz über *Syrische und hellenistische Dichtung* in *Gottesminne* III S. 570—593.

[1] Bei Pitra, *Analecta sacra* I (Rom 1876), S. 447 ff.

[2] Vgl. hierüber meine Ausführungen *Gottesminne* V S. 172 f. in einem Aufsatz über *Das verlorene Paradies in der griechischen Kirchendichtung*.

[3] Vgl. über diese Kunstform besonders etwa Duval, *La littérature syriaque* S. 21 ff. und den ersten meiner zwei oben angezogenen Aufsätze *Gottesminne* III S. 588 f. Am besten lernt man sie, abgesehen von der großen Ausgabe des *Ephraemus syrus. Opera omnia* des Petrus Benedictus,

Inhalts ist er zum antiphonischen Vortrage durch einen Vorsänger und einen Chor bestimmt. Ersterem fällt die lange Reihe nach demselben mehr oder weniger kunstvollen metrischen Schema gebauter Langstrophen, der *Baitê* (»Häuser«, Singular: *Baitâ*. — Danach griechisch: *οἶκοι*), zu, welche den eigentlichen Körper des feierlich dahingleitenden Hymnus ausmachen. Der Chor fällt nach jeder derselben mit der entweder völlig unveränderlichen oder höchstens in ihren Ausdrücken variierenden Refrainstrophe, der *ʿOniϑâ* (»Antwort«) ein. Die unmöglich zufällige nahe Verwandtschaft des Ganzen mit Erscheinungen in der Geschichte der althellenischen Lyrik springt in die Augen. Die im Gegensatz zu ihm von Hause aus anonym überlieferte Sôγîϑâ[1] unterscheidet sich vom Maδrâšâ zunächst formell dadurch, daß sie ihre Langstrophen durch das alte echt semitische Kunstmittel der alphabetischen Akrostichis verbindet, was dann einen Umfang von je 22 oder zweimal 22 Strophen bedingt. Im Gegensatz zu der theologischen Gelehrsamkeit und dem rhetorischen Wortprunk der Maδrâšêdichtung ist ihr sodann ein im Boden frischer Volksmäßigkeit wurzelndes dramatisches Leben des Inhalts eigentümlich. Eine bestimmte Person scheint hier der Vorsänger ursprünglich in monologischer Rede dargestellt zu haben. Unter dem Einfluß des in der Liturgie häufigen Wechselgesangs zweier Halbchöre dürfte bald eine Verdoppelung auch der Vorsänger eingetreten sein, die es nun ermöglichte, das Gedicht zu einem vollständigen kleinen Rededrama oft von mehreren, durch Personenwechsel sich voneinander abhebenden Szenen zu verwandeln, in welchem je zwei aufeinanderfolgende Langstrophen Rede

---

Rom 1737—1743, aus den vier Bänden der von Lamy edierten *S. Ephraemi hymni et sermones*, Mecheln 1882 ff. kennen.

[1] Vgl. über diese Duval a. a. O. S. 23 f. und aus meiner Feder die Ausführungen *Gottesminne* III S. 584—587 bezw. den Essay *Sôghjdthd, Ansätze eines religiösen Dramas bei den christlichen Syrern, Wissenschaftliche Beilage zur Germania*, 1908 (Nr. 18 vom 30. April), S. 137—140. Wissenschaftliche Publikationen einschlägiger Texte haben Sachau, *Über die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer* in den *Sitzungsber. der Berliner Akademie* XI (1896), S. 195 ff., Feldmann, *Syrische Wechsellieder von Narses*. Leipzig 1896 und Kirschner, *Alphabetische Akrosticha in der syrischen Kirchenpoesie*, O. Chr. VI S. 1—69, VII 254—291 geliefert.

und Gegenrede bilden. Einige erzählende Eingangsstrophen führen hierbei in die Situation ein. Von ihnen dürfte, bereits als eine Verfallserscheinung, die Umwandlung des Ganzen in eine nur mehr durch häufige Einführung direkter Rede dramatisch belebte Erzählung ausgegangen sein. Das Vorbild des gewiß in den entscheidenden Theologenkreisen höher gewerteten Maδrâšâ und das Erlahmen echter dichterischer Kraft ließen schließlich auch jene zurücktreten und Gedichte möglich werden, die mit der Sôγîθâ nur noch den Namen und höchstenfalls die alphabetische Akrostichis gemein haben, inhaltlich aber sich durchaus in dem lehrhaften Element betrachtender Reflexion ergehen. Die ursprüngliche Entwicklung, die bis zu dem vielversprechenden Ansatz eines religiösen Dramas führt, findet hier eine wenigstens vom Standpunkte der vergleichenden Literaturgeschichte aus hoch beachtenswerte Parallele in der Vorgeschichte der athenischen Tragödie.

Man wird sich den gesamten aramäischen Liederschatz, den die Gesänge der beiden Gattungen verkörperten, nicht leicht allzu reich vorstellen können, und man darf nicht vergessen, daß derselbe wohl bis ins 6., wo nicht bis ins 7. Jh. hinein in fortwährendem Flusse lebendiger literarischer Produktion begriffen war, der immer neue Hymnen entstehen und dafür naturgemäß auch ältere in Vergessenheit geraten ließ. Die kanonische Festlegung bestimmter Texte für den Verlauf des Kirchenjahres bedeutete demgegenüber bereits den ersten und entscheidenden Schritt einer Erstarrung, eines Verkümmerns, und dieser Schritt scheint nur allmählich, nicht durch einen autoritativen Gewaltakt der Kirche geschehen, ein dem *Ὀκτώηχος* des Severus entsprechendes, allgemein als normativ anerkanntes Korpus für den liturgischen Gebrauch im Laufe des kirchlichen Festjahres der Jakobiten bestimmter Maδrâšê und Sôγjâθâ niemals geschaffen worden zu sein. Anderenfalls würde die für den *Ὀκτώηχος* so reiche hsliche Überlieferung mindestens einzelne sichere Spuren doch auch dieses Korpus aufweisen. Solche läßt aber das dürftige einschlägige Material durchaus vermissen.

Eröffnet wird dasselbe als durch das älteste erhaltene Hymnarium original aramäischer Texte durch eine im Sketekloster



erst im J. 817/18 (1129 Gr.) oder 887/88 (1199 Gr.) geschriebene Sammlung von Maδrâšê, *Brit. Mus. Add. 14.522 foll. 4—26.*[1] Als eine solche für das »ganze Jahr« bezeichnet sich dieselbe zwar, ist aber in Wirklichkeit — wenn anders nicht etwa eine trümmerhafte Erhaltung vorliegt — nichts mehr als eine durchaus ungeordnete Vereinigung von Texten für die Fasten- und Osterzeit, Pfingsten, einige bestimmte Heiligenfeste, ganze Heiligenklassen und zum Gedächtnis der Verstorbenen. In nicht viel besserer Ordnung enthält eine erheblich jüngere Hs. verwandter Natur, die wahrscheinlich im 11. Jh., jedenfalls aber vor 1203/04 (1515 Gr.) hergestellt wurde und bescheiden sich als eine Sammlung von einschlägigen Varia bezeichnet, *Brit. Mus. Add. 14.506 foll. 1—96,*[2] Maδrâsê und Sôγjâϑâ für die Zeit zwischen Weihnachten und Palmsonntag ausschließlich, sowie auf die Heiligenklassen der Apostel, Martyrer und Asketen. Von weiteren hierhergehörigen Hymnarien ungefähr des 9. und 10. Jhs. sind schließlich nur noch kümmerliche Bruchstücke dadurch, daß sie anderen Hss. beigebunden wurden, auf uns gekommen.[3] Endlich liegt aus dem J. 1491/92 (1803 Gr.) gerade noch das Inhaltsverzeichnis einer Sammlung von 49 nach dem Kirchenjahr geordneten Maδrâšê in *Brit. Mus. Add. 14.736* foll. 64 f.[4] vor. Nur so viel stellt dies alles noch sicher, daß eine Sammlung ausschließlich von umfangreicheren original aramäischen Gesängen, auch wenn sich ein allgemein verbindlicher Typus für sie nicht herausbildete, eines der für ihr Festbrevier bedeutsamen liturgischen Bücher der jakobitischen Kirche des ersten Jahrtausends dargestellt hat. Und wenn wir nur mehr so wenigen und vielfach fragmentarischen Exemplaren eines solchen Buches begegnen, so werden wir den bestimmten Schluß wagen dürfen, daß die Blütezeit

[1] Vgl. Kat. S. 246 f. (unter Nr. CCCIX).

[2] Vgl. Kat. S. 368 (unter Nr. CCCCLXIII).

[3] Hierher gehören *Brit. Mus. Add. 14.667* fol. 54 mit Text für Karfreitag, *14.506* foll. 111—118 mit Text für Weihnachten und Epiphanie und *17.216* foll. 28—31 mit Text für Epiphanie und eine Bußzeit, d. h. wohl das Ninivitenfasten, sämtlich ungefähr des 9. Jhs. und *Brit. Mus. Add. 17.218* fol. 47 des 10. Jhs. mit nicht näher bezeichnetem Texte. Vgl. Katalog S. 366 f. (unter den Nrn. CCCCLII—CCCCLVII).

[4] Vgl. Kat. S. 315 f. (unter Nr. CCCXCIX).

unseres Hymnariums noch vor der Epoche liegt, mit welcher die erhaltenen liturgischen Hss. des jakobitischen Ritus etwas häufiger zu werden anfangen, — im 6. bis 8. Jh. — und daß schon im 9. Jh. liturgische Bücher eines jüngeren Stiles ihm die Existenzbedingungen zu rauben anfingen.

3. Die nichtbiblischen Lesestücke (das Homiliar).

Als wohl der älteste Hsstypus, der das reine Hymnarium original aramäischen Textes zu verdrängen geeignet war, läßt sich noch die Vereinigung desselben mit einer Sache erkennen, die mit abendländischer Terminologie als Homiliar zu bezeichnen wäre: einer liturgischen Sammlung nichtbiblischer Lesestücke.

In den beiden sangbaren Formen des Maδrâšâ und der Sôγîϑâ hatte sich die aramäische Kirchendichtung vom 4. bis in die Anfänge des 7. Jhs. keineswegs erschöpft. Neben ihnen, ja noch mehr als sie ward vielmehr der in lauter gleichen Versen höchstens mit einer Andeutung strophischer Gliederung ruhig hinfließende *Mîmrâ* (»Wort«, Plural: *Mîmrê*. Vgl. ἔπος) gepflegt.[1] Wie sein Name sagt, bestimmt, als gesprochene Rede, nicht als Gesang das Ohr des Hörers zu treffen, ist er seinem Inhalt nach teils erzählend, teils mit weniger rhetorischem Schwung als der Maδrâšâ belehrend: religiöse Epik oder Predigt in metrischer Form. Aφrêm ist auch sein ältester uns mit Namen bekannter Vertreter. Bâlai, Kurillônâ und vor allem eine Mehrzahl von Trägern des Namens Isḫaq folgten gerade hier den Spuren des größten syrischen Poeten. Unter den letzteren ist bereits einer, in Edessa geboren, aber gewöhnlich Isḫaq von Antiocheia genannt, so sehr dichterischer Vorkämpfer des Monophysitismus gewesen, daß er in den um den Trishagionzusatz: ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς sich erhebenden Streit zugunsten desselben mit einer Dichtung von mehr als 2000 Versen eingriff.[2] Schließlich ist dann an Jaʿqûβ von Serûγ auf mono-

[1] Vgl. über ihn Duval a. a. O. S. 20 f. und meine Ausführungen *Gottesminne* III S. 577—584 bezw. O. Chr. V S. 83 ff. in der Einleitung zu der Textpublikation *Zwei syrische Dichtungen auf das Entschlafen der allerseligsten Jungfrau.*

[2] Vgl. die Literaturgeschichten von Wright S. 51—54, Duval S. 340 ff. und Brockelmann S. 23. Daß es sich bei »Isḫaq von Antiocheia«



physitischer Seite der in jedem Falle schlechthin produktivste und mindestens in den Augen seiner Glaubensgenossen auch größte aller Mîmrêdichter erstanden. »Die Flöte des Heiligen Geistes und der rechtgläubigen Kirche Harfe« hat ihn die Bewunderung der späteren jakobitischen Kreise genannt. Nicht weniger als 760, zuweilen ein volles Tausend von Versen oder mehr umfassende Dichtungen bildeten seinen Nachlaß.[1] Allem dem hatte die sich konsolidierende jakobitische Kirche auch eine Heimstätte in ihrer Liturgie zu schaffen. Teilweise von vornherein als wirkliche Predigten auf die Hauptfeste des Kirchenjahres gedichtet, teilweise aus der Heiligenlegende erzählend, biblische Perikopen erläuternd oder zur Buße auffordernd, schrieen die Mîmrê eines Aφrêm, Bâlai, Isḫaq und Ja'qûβ geradezu nach einer dauernden liturgischen Verwendung. Man hätte ihnen kaum glücklicher eine solche geben können, als indem man durch ihre Verlesung Ruhepunkte im Psalmen- und Hymnengesang wohl vor allem des nächtlichen Vigiliengottesdienstes vor Sonntagen, Herren- und Heiligenfesten, in der Fastenzeit und der Karwoche schuf. Neben dem nichtbiblischen Gesang hielt mit innerer Notwendigkeit die nichtbiblische Lesung ihren Einzug in das Festbrevier.

Als Inhalt der jakobitischen Homiliare wären nach dem hier Gesagten ausschließlich syrische Originale in metrischer Form zu erwarten, wobei dann Ja'qûβ von Serûγ und nächst ihm etwa Aφrêm die Hauptmasse der aufgenommenen Texte zu stellen hätten. Indessen haben erst meine Arbeiten im

---

um den Nachlaß einer Mehrzahl gleichnamiger Dichter handelt, hat Rahmani, *Studia syriaca*, Scharfah 1903, S. 13 f., 58 f. an der Hand eines Zeugnisses Ja'qûβs von Edessa erwiesen. Demgemäß wären die von Bickell, *Isaaci Antiocheni opera omnia*, 2 Bände, Gießen 1873. 77 und Bedjan, *S. Isaaci Syri Antiocheni Homiliae Syriace* I, Paris-Leipzig 1903 edierten Dichtungen näher zu untersuchen und womöglich nach Verfassern zu scheiden.

[1] Nach Bar'Eβrâjâ, *Chronicon ecclesiasticum* (ed. Abbeloos-Lamy) I S. 191. — Hauptpublikation jetzt Bedjan, *Iacobi Sarugensis Homiliae selectae*. Bis jetzt 3 Bände, Paris-Leipzig 1905 ff. Die älteren Veröffentlichungen sind bei Duval S. 355 f. Anm. 6 verzeichnet. Eine — nicht vollständige! — Übersicht über die Überlieferung bietet Abbeloos, *De vita et scriptis S. Iacobi*, Löwen 1867, S. 106—113.



Markuskloster zu Jerusalem mich in die Lage versetzt, auch nur eine einzige Hs. nachweisen zu können, welche diesen in der Natur der Dinge begründeten Erwartungen entspricht. Von mir bereits an anderer Stelle[1] vorläufig beschrieben, ist sie urkundlich nach 1143/44 (1455 Gr.), wohl aber noch gewiß vor Ende des 12. Jhs. anscheinend in der Gegend von Melitene entstanden. Nach einer wahren Odyssee widriger Schicksale, die sie schon in rund den drei ersten Jahrhunderten ihrer Existenz nicht ohne schwere Schädigung bestehen mußte, weist sie heute günstigstenfalls ein schwaches Drittel ihres ursprünglichen Umfanges auf. In dem letzteren hatte sie mehr als 328 Mîmrê aufzuweisen, von denen 175 für den beweglichen Teil und die unbeweglichen Hauptfeste des Kirchenjahres von Anfang November bis zum Kreuzfest des 14. September fest bestimmt waren, während die weiteren Nummern ein nach den Heiligenklassen der Apostel, Martyrer, Propheten und Patriarchen (oder »Väter« im Sinne von Kirchenlehrern, Bischöfen und Mönchen?) geordnetes Repertorium von Texten für Heiligenfeste bildeten. Als Verfasser erscheint regelmäßig Jaʿqûβ von Sεrûγ. Nur selten tritt selbst Aφrêm auf, und ganz ausnahmsweise sind auch einzelne Nummern anonym überliefert, wobei dann in drei Fällen spätere Randbemerkungen teilweise widersprechenḍ — wir vermögen nicht zu sagen: mit wieviel Gewähr — bestimmte Verfassernamen anzuführen wissen. Trotz ihres bedauerlichen Erhaltungszustandes ist die Hs. als vorläufig einziger Repräsentant eines hslichen Typus, der einst im Osten der jakobitischen Welt ein herrschender gewesen sein muß, kaum hoch genug einzuschätzen. Welcher Zeit seiner Entstehung nach jener Typus angehörte, darf man dabei nicht nach dem verhältnismäßig geringen Alter dieses Repräsentanten bemessen. Entscheidend ist für das Alter des Typus vielmehr die Tatsache, daß er bereits einer Entwicklung vorangegangen sein muß, die sich auf Grund anderer und andersartiger Hss.

---

[1] O. Chr. V S. 85 ff. Aus ihr habe ich dahinter S. 100—125 die *Κοίμησις*-Dichtung eines Bischofs Johannes von Birtâ ediert und S. 71—99 in den Anm. eine Kollation zu der von Bedjan, *S. Martyrii qui et Sahdona quae supersunt omnia*, Paris-Leipzig 1902, S. 709—719 herausgegebenen Jaʿqûβs von Sεrûγ geboten.

bis an die Wende des 7. zum 8. Jh. hinauf verfolgen läßt, einer Entwicklung, die bezüglich des Homiliars ähnlich wie in der Frage des liturgischen Evangelientextes die Weise des dem Griechentum näherstehenden Westens auch im stammaramäischen Osten zur Geltung brachte.

Ursprünglich sind die Mîmrê eines Aφrêm oder Ja'qûβ im jakobitischen Gottesdienste allerdings gewiß nicht aus einem spezifisch liturgischen Buche von der Art des Jerusalemer Homiliars vorgelesen worden. Literarische Exemplare der Werke dieser Klassiker müssen in dem noch goldenen Zeitalter des syrischen Schrifttums verbreitet genug gewesen sein, um als Fundstelle der zunächst ja naturgemäß auch noch nicht für den einzelnen Tag fixierten gottesdienstlichen Mîmrâlesung zu dienen. Waren doch schon zu Lebzeiten Ja'qûβs nicht weniger als 72 Schreiber mit dem Kopieren seiner Dichtungen beschäftigt.[1] Anders lagen die Dinge dagegen für eine Klasse von Texten, die als Bestandteil des Officiums von Westen her den metrischen und original aramäischen Mîmrê Konkurrenz machte: für die syrischen Übersetzungen griechischer Prosahomilien. Diese sind es, welche zu der berührten Entwicklung den Anstoß gaben.

Innerhalb der Masse patristischen und theologischen Schrifttums in griechischer Sprache, die monophysitische Übersetzer seit den ersten Jahrzehnten des 6. Jhs. ihren aramäisch redenden Glaubensgenossen in der Muttersprache zugänglich machten, nahm die homiletische Literatur des 4., 5. und des beginnenden 6. Jhs. selbst eine hervorragende Stelle ein. Von Homilien des Chrysostomos, Basileios und Gregorios von Nyssa sind aus den Beständen des Sketeklosters in das British Museum syrische Übersetzungen in Hss. übergegangen, die nach ihrem Schriftcharakter noch dem zuletzt genannten Jahrhundert angehören müssen.[2] Von den Werken des dritten Kappadokiers,

[1] Nach Bar-'Eβrâjâ an der S. 54 Anm. 1 angeführten Stelle. Vgl. auch Duval S. 355.

[2] Sogar durch ausdrückliche Datierung vom J. 594 n. Chr. für dasselbe gesichert ist eine syrische Hs. der Chrysostomoshomilien über die Thessalonikerbriefe, *Brit. Mus. Add. 17.152* (vgl. Kat. S. 477 f. unter Nr. DXCVI). Das gleiche ist durch eine noch um zehn Jahre frühere Datierung bei der die Übersetzung der Homm. 34—54 über den ersten

Gregorios von Nazianz, hat der Abt Paulus im J. 624 die schon oben erwähnte erste Gesamtübersetzung vollendet.[1] Wahrscheinlich ein anderer Paulus, Bischof von Kallinikos, im J. 519 gleichzeitig mit dem großen Severus von seinem bischöflichen Sitze vertrieben, hatte schon ein Jahrhundert früher die von diesem als antiochenischem Patriarchen gehaltenen Predigten, die *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι*, erstmals übertragen.[2] Zahlreiche andere griechische Prediger sahen spätestens gegen die Mitte des 7. Jhs. ihre Reden durch Übersetzung auch der syrisch-jakobitischen Literatur einverleibt. Obenan steht hier natürlich noch der von allen Monophysiten höchst verehrte Alexandriner Kyrillos, der für seine dogmatisch-polemischen Schriften seinerzeit selbst unmittelbar nach deren Vollendung sich um syrische Editionen umgesehen hatte.[3] Das Ende des 7. Jhs. erlebte schließlich, und zwar — was nicht übersehen werden darf — gerade im mesopotamischen Osten, sogar eine Erneuerung dieser Übersetzungstätigkeit auf dem Gebiete der griechischen Predigtliteratur. Jaʿqûβ von Edessa hat eine syrische Neuausgabe wie des *Ὀκτώηχος*, so auch der *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* des Severus geliefert,[4] die weiterhin maßgebend blieb, und der Name des

---

Korintherbrief enthaltenden Hs. *Add. 12.160 foll. 1—108* (vgl. Kat. S. 472 f. unter Nr. DXC) der Fall.

[1] Vgl. die Literaturgeschichten von Wright S. 135 und Duval S. 311. Band I seines Werkes ist erhalten in *Brit. Mus. Add. 14.548* vom J. 789/90 (1101 Gr.), *14.547* fol. 2v°—236r° des 8. oder 9. Jhs. und *12.153* vom J. 844/45 (1156 Gr.), Band II in *Brit. Mus. Add. 14.549* foll. 1v°—206v° des 8. oder 9. Jhs. Vgl. Kat. S. 423—435.

[2] Vgl. Wright S. 95, Duval S. 319 und meine Ausführungen R. Q. S. XI, S. 33 f. Zu einem ungefähren Gesamttext sich ergänzende Teile des Werkes enthalten die sämtlich durch Datierung für das 6. Jh. gesicherten Hss. *Vat. Syr. 142* und *143* (vgl. Kat. III S. 241—250) bezw. *Brit. Mus. Add. S. 14.599* (vgl. Kat. S. 545 ff. unter Nr. DCLXXXVI), sowie die jedenfalls noch vor 932 entstandene *Vat. Syr. 256* (vgl. Kat. III S. 545—548).

[3] Vgl. Wright S. 48 f. und Duval S. 308 bezw. den Brief des Kyrillos an Rabbûlâ von Edessa bei Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford 1865, S. 228 f.

[4] Vgl. Assemani B. O. I S. 494, Wright S. 149, Duval S. 320 und meine Ausführungen R. Q. S. XI S. 34 ff. Erhalten ist ein sehr defektes Gesamtexemplar, geschrieben vor dem J. 895, an *Brit. Mus. Add. 12.159* (vgl. Kat. S. 534. 546 unter Nr. DCLXXXV) und der dritte Band eines dreibändigen an *Vat. Syr. 141* (vgl. Kat. III S. 233—241).



Patriarchen Athanasios II ist in entsprechender Weise mit den Homilien des Nazianzeners verknüpft.[1]

Texte, deren höchste Beliebtheit eine so eifrige Übersetzerarbeit hinreichend verbürgt, mußten notwendig ihren Platz auch in der Liturgie erobern, oder vielmehr es wird bereits ihre liturgische Verwendung jene Popularität gefördert haben. Von allem Anfang wird man im Westen an denjenigen Stellen des Officiums, an welchen man im Osten die Mîmrê eines Aφrêm oder Ja'qûβ von Sεrûγ vorlas, unsere griechisch-syrischen Homilienübersetzungen gelesen haben. Eine Verbreitung, wie sie in Mesopotamien jene syrischen Originaldichtungen in vollständigen literarischen Buchausgaben genossen, hatte aber diese landfremde Übersetzungsliteratur in solchen allerdings gewiß nie und nirgends aufzuweisen. Hier mußte das für gottesdienstliche Verwertung Bestimmte von vornherein in einem eigenen liturgischen Buche, einem Homiliar, vereinigt werden. *Túrgâmê* (»Erläuterungen« = *ὁμιλίαι*. — Singular: *Túrgâmâ*) nannte man im Gegensatz zu den metrischen Mîmrê die hier gesammelten Prosatexte, und der Titel der Sammlung lautete: »Buch der Tûrgâmê der orthodoxen Lehrer für den ganzen Jahreskreis (*Kεϑâβâ δεϑûrgâmê δεmalpânê ϑεrîẓai šuβḥâ δεχulleh ḥûδrâ δεšattâ*)«.[2] Ein Exemplar des ältesten Buchtypus dieser Sammlung ist nun überhaupt nicht erhalten oder doch bisher nicht bekannt geworden. Als eine »neue Rezension« (*Turrâẓâ ḥattâ*) führt sich ausdrücklich ihr Text vielmehr bereits in der wohl ältesten Hs. nach ihrem Schriftcharakter etwa des ausgehenden 8. oder beginnenden 9. Jhs. ein,[3] als das Ergebnis einer Umgestaltung, die selbst man dann um rund ein Jahrhundert früher ansetzen mag. Das Wesen dieser Umgestaltung ist aber auch noch deutlich zu erkennen. Einerseits trug sie — was sich bezüglich der *ὁμιλίαι ἐπιϑρόνιοι* des Severus aus dem Vorliegen ihres jüngeren, durch Ja'qûβ von

---

[1] Vgl. einen Brief des nestorianischen Katholikos Timotheos I (herausgegeben von Braun) O. Chr. II S. 6—9 und die Literaturgeschichten von Wright S. 155 und Duval S. 312.

[2] So am Kopf der je eine Blätterlage beschließenden bezw. eröffnenden Seite der sofort zu besprechenden Berliner Hs. Vgl. Kat. Sachau S. 113.

[3] In einer Subscriptio fol. 11 v° Kolumne B. Vgl. Kat. Sachau S. 115.

Edessa geschaffenen syrischen Textes ergibt — durch Aufnahme der neuesten Übersetzung den fortschreitenden Anforderungen gräco-syrischer »Philologie« Rechnung; anderseits hat sie — und dies ist besonders wichtig — eine Fusion des ursprünglichen Typus der Tûrgâmê-Sammlung mit demjenigen einer mithin gleichfalls schon vorhandenen Mîmrê-Sammlung, wie sie in der Jerusalemer Hs. vorliegt, vollzogen.

Wiederum handelt es sich als Zeugen von allem dem zunächst nur um Bruchstücke einer Hs., die man diesmal vollständig erhalten zu sehen um so lebhafter wünschen würde, weil ein reicher Miniaturenschmuck ihr auch einen kunstgeschichtlich einzigartigen Wert verlieh: die als *Sachau 220* gezählten Pergamentblätter der Kgl. Bibliothek in Berlin.[1] Der ursprüngliche Gesamtbestand des Exemplars läßt sich auf ungefähr anderthalbhundert oder etwas mehr Stücke berechnen. Denn als Nrn. 134—137 sind am Rande die auf die Feste des Heimgangs der Gottesgebärerin und des Heiligen Kreuzes am 15. August und 14. September bezüglichen Textbruchstücke bezeichnet, mit denen das Kirchenjahr abschließt, und es folgt noch eine Art von Communia für Heiligenfeste oder votive Bitt- und Bußfeiern, von denen vier sehr fragmentarisch erhaltene als Nrn. 145—148 gezählt werden. Gleichfalls nur Bruchstücke und zwar teilweise sehr ordnungslose Trümmer zweier vollständiger Homiliare stellen auch die beiden römischen Hss. *Vat. Syr. 368* und *369*[2] dar, von welchen die letztere aus Maiφerqaṭ-Martyropolis stammt. An Alter stehen sie den Berliner Bruchstücken gewiß nur wenig nach, obgleich ein Ansatz in das 8. oder sogar noch in das 7. Jh. entschieden zu hoch gegriffen sein dürfte. Während sodann eine etwa dem 10. Jh. angehörende ältere Londoner Hs., *Brit. Mus. Add. 14.725 foll. 1—95*,[3] nur eine bescheidene Auswahl von 16 Nummern aus dem Bestande unseres Homiliartypus enthält, entstammt das einzige wohlgeordnet und abgesehen von den verlorenen sechs

[1] Vgl. Kat. S. 113—121 (unter Nr 28). Über den Miniaturenschmuck habe ich R. Q. S. XXII S. 28 f. in dem Aufsatz über *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus* vorläufig in größter Kürze gehandelt.

[2] Vgl. Kat. S. 42—44.

[3] Vgl. Kat. S. 827 f. (unter Nr. DCCCXIV).

ersten Stücken vollständig erhaltene, anscheinend im Ṭûr Abdîn hergestellte Exemplar desselben an *Brit. Mus. Add. 12.165* erst dem J. 1025.[1] Die Sammlung umfaßte hier 113 Texte. Ihre Bestandteile weisen das nämliche Bild auf, das die älteren Hss-fragmente darbieten. Überall ist Ja'qûβ von Sεrûγ der einzige Autor, von dem in größerer Zahl syrische Originale aufgenommen sind, wobei neben seinem poetischen Nachlaß auch eine kleine Sammlung von prosaischen Festpredigten des Mannes zur Verwertung kommt. Nur ganz vereinzelt erscheinen Aφrêm, Isḥaq, Ja'qûβ von Edessa und der Araberbischof Georgios neben ihm. Von Griechen sind Chrysostomos, der geradezu neben Ja'qûβ von Sεrûγ die Hauptmasse des Stoffes geliefert hat, und Severus diejenigen, welche weitaus am häufigsten begegnen. Nächst ihnen sind am besten Basileios, Gregorios von Nazianz und der Alexandriner Kyrillos, seltener oder völlig vereinzelt sind Alexandros von Alexandreia, Amphilochios von Ikonion, Anastasios Sinaïtes, Antipatros von Bostra, Epiphanios, Erechtheus von Antiocheia in Pisidien, Gregorios von Nyssa und Gregorios Thaumaturgos, Ioannes von Antiocheia, ein konstantinopolitanischer Presbyter Pantaleon, Proklos, Severianus von Gabbala und Theodoros von Agkyra vertreten. Als Heimat des ganzen Buchtypus sichern seine beiden charakteristischen Merkmale, die Verwertung der in Mesopotamien entstandenen Neuübersetzungen und die Aufnahme syrischer Originale vor allem in metrischer Form, fraglos den Osten.

Fraglos der Osten ist vollends die Heimat auch einer zweiten Form der aus original aramäischen und gräco-syrischen Bestandteilen gemischten Homiliars, in welcher im Gegensatz zu den soeben geschilderten das erstere Element vorwiegt. Ihre vorläufig einzige Zeugin ist die etwa im 12. Jh., jedenfalls aber vor 1476 geschriebene Hs. *Vat. Syr. 117*,[2] eine streng nach der Ordnung des Kirchenjahrs angelegte und vollständig erhaltene Sammlung von 227 nichtbiblischen Lesetexten des jakobitischen Officiums. Zur weitaus größten Mehrzahl sind es metrische Mîmrê. Auf Ja'qûβ von Sεrûγ entfällt von denselben wieder der Löwenanteil. Nächst ihm sind am häufigsten Aφrêm

[1] Vgl. Kat. S. 842—851 (unter Nr. DCCCXXV).
[2] Vgl. Kat. III S. 77—107.



und — wenngleich schon etwas weniger — Isḫaq herangezogen, während von dem Araberbischof Georgios und einem gleichnamigen Schüler Jaʿqûβs nur je eine einzige Nummer begegnet. Wie verlorene Fremdlinge nehmen sich in dieser Umgebung, hier und dort eingestreut, einige Homilien von Chrysostomos und Severus aus. Das Alter dieses zweiten Mischtypus läßt sich nicht einmal vermutungsweise genauer bestimmen. Als eine Reaktion des Ostens gegen die überstark eindringende Weise des Westens dürfte er jedenfalls dem ersten gegenüber der jüngere sein, und nichts veranlaßt, mit ihm über den Anfang des zweiten Jahrtausends hinaufzugehen.

Dagegen hatte sich schon gegen Ende des 9. Jhs. die Verschmelzung des Homiliars mit einem mindestens in der Hauptsache aus Maδrâšê und Sôγjâϑâ bestehenden Hymnarium vollzogen. Denn ihr wichtigstes Denkmal ist die in *Brit. Mus. Add. 14.515* und *17.190* vorliegende zweibändige Hs. eines Mönches Joḫannân aus dem Julianoskloster zu Qirqesion, deren erster Band im Muttergotteskloster der Sketewüste im Februar 893 (1204 Gr.) vollendet wurde,[1] und nicht minder noch dem 9. Jh. entstammt an *Brit. Mus. Add. 14.516* seinem Schriftcharakter nach ein diesem nächstverwandtes Buch von weniger gutem Erhaltungszustand, ursprünglich aber gleichfalls zweibändiger Anlage.[2] Das zugrundeliegende Homiliar war ein prononciert gräco-syrisches Exemplar des älteren Mischtypus. Während bei den Maδrâšê durchweg Aφrêm als Autor auftritt und die Sôγjâϑâ unter der pseudepigraphen Flagge Jaʿqûβs von Serûγ gehen, stehen unter den Lesetexten die syrischen Originalwerke des letzteren, unter denen wiederum auch Stücke der kleinen Prosasammlung erscheinen, im allgemeinen im Hintergrund. Bei den vorwiegenden Übersetzungen aus dem Griechischen kommen im einzelnen nächst Chrysostomos und Severus, den hier wieder maßgeblichen Autoren, noch Antipatros von Bostra, Attikos von Konstantinopel, Basileios, Gregorios von Nyssa und Gregorios von Nazianz als Verfasser in Betracht. Doch ist allerdings am Schlusse der ersten Hälfte des Ganzen vor Palmsonntag eine als »Festmîmrê« (*Mîmrê*

[1] Vgl. Kat. S. 240—244 (unter den Nrn. CCCVI und CCCVII).
[2] Vgl. Kat. S. 245 (unter Nr. CCCVIII).

mε'aδ'aδânê) desselben bezeichnete Sondersammlung metrischer Texte Ja'qûβs eingeschaltet. Als »*Ḥûδrâ* (»Kreis«) des ganzen Jahres« bezw. als »Penqîtta« dieses »Ḥûδrâ« bezeichnet sein Titel das ganze liturgische Werk. Der Name, der bestimmt war, für das große Choralbuch des jakobitischen Festbreviers der herrschende zu werden, begegnet uns hier erstmals und zwar hart neben dem für das Proprium de tempore des nestorianischen schon seit dem 7. Jh. feststehenden.[1] Erstmals sehen wir es unternommen — und diese Sache ist wichtiger als der Name —, wenigstens in den nichtbiblischen Haupttexten ein Festbrevier als einheitliches Buch zu schaffen, und zwar wird diese Schöpfung nach Maßgabe des bei ihr verwandten Materials als eine solche wohl eher des Westens als des Ostens zu gelten haben, dem damit der prinzipiell wohl wichtigste Schritt der gesamten jakobitischen Brevierentwicklung zuzuschreiben wäre.

Für die Folgezeit scheint allerdings die Kombination gerade von Homiliar und Hymnarium nicht vorbildlich geworden zu sein. In den so zahlreichen für den Gebrauch des Sängerchors bestimmten Hss. des zweiten Jahrtausends treten, soweit ich sehe, weder original syrische Mîmrê noch Übersetzungen griechischer Homilien jemals wieder auf. Dagegen werden wir, was schließlich hier bereits erwähnt sein mag, Lesetexten ausschließlich der ersteren Art in der tatsächlich auch näher liegenden Verbindung mit den gleich ihnen durch einen einzelnen vorzutragenden Gebetstücken des Officiums in einer Hs. des Markusklosters zu Jerusalem begegnen.[2]

4. Vermehrung der Gesangstücke und Vereinigung verschiedenartiger in demselben Buche.

Der in den Hss. *Brit. Mus. Add. 14.515* und *17.190* bezw. *14.515* mit den Texten des Homiliars vereinigte liturgische Liederschatz beschränkt sich nicht ausschließlich auf Maδrâšê

[1] »Huδrâ« heißt das Proprium de tempore des nestorianischen Festbreviers bereits in der vom Katholikos Išo'-jaβ (647—658) geschaffenen fundamentalen Redaktion desselben nach 'Aβd-išô' von Sôβâ im »Katalog«. Vgl. Assemani B. O. III 139; Wright, *A short history* S. 174.

[2] Vgl. unten Abschnitt 7.



und Sôγjâϑâ. Es wird Aufgabe einer näheren Untersuchung derselben sein, festzustellen, ob und wie weit diese Tatsache ihren Grund etwa darin hat, daß man mit einer Sammlung der aramäischen Gesänge des 4. und 5. Jhs., wie eine Reihe wesentlich graeco-syrischer Lesetexte, sei es vollständig, sei es in einer Auswahl, auch das aus dem Griechischen übersetzte Kirchengesangbuch des Severus verschmolz. Nur von dieser Seite kommt aber — so viel läßt sich schon heute sagen — das Plus nicht, welches dieser älteste Buchtypus eines jakobitischen Festbreviers über Maďrâšê und Sôγjâϑâ hinaus an Texten für den Chorgesang aufweist.

In der Tat hat sich die für das nichtferiale Officium der Jakobiten in Betracht kommende Masse syrischer Originalgesänge zwischen dem 6. und dem 9. Jh. ganz bedeutend vermehrt. Einen Gradmesser hierfür bilden zunächst die Hss. des Severianischen *Ὀκτώηχος*. Darauf, daß sie den Text des alten Kirchengesangbuches gewissermaßen in ständigem Flusse zeigen, wurde bereits flüchtig hingewiesen. Dabei ist nun aber auch die Zahl der aufgenommenen Lieder eine sehr schwankende. Während die Rezension Jaʿqûβs von Edessa ursprünglich 366 Nummern umfaßte, ist die Sammlung in einer Hs. vom Jahre 883/84 (1195 Gr.) *Brit. Mus. Add. 18.819* foll. 92—109,[1] auf 402 und in einer solchen ungefähr des 11. Jhs., *Brit. Mus. Add. 17.273*,[2] sogar auf 465 Stücke angewachsen. Bis zu einer Vermehrung seines Bestandes um mehr als ein volles Viertel haben sich hier jüngere, den seinigen nachgebildete Lieder in das altehrwürdige Korpus eingedrängt.

Es waren näherhin die monophysitischen Kreise Mesopotamiens, in denen sich schon während der ersten Hälfte des 6. Jhs. eine derjenigen des antiochenischen Kirchengesangbuchs nächstverwandte religiöse Kleinpoesie auch in aramäischer Sprache zu entwickeln begonnen hatte. Im Gegensatz zu der von Hause aus auf ursprünglich griechische Texte gehenden Bezeichnung Maʿnîϑâ scheint an ihren Erzeugnissen zunächst der im Lauf der Zeit dann allerdings mit jener willkürlich wechselnde Name des *Qâlâ* (*φωνή*, Plural: *Qâlê*) gehaftet zu

[1] Vgl. Kat. S. 340 (unter Nr. CCCCXXIII).

[2] Vgl. Kat. S. 347 ff. (unter Nr. CCCCXXXI).

haben. Als ihr klassischer Meister erscheint in der Überlieferung der bescheidene Diakon einer Dorfkirche im mesopotamischen Flecken Gêšîr, Šemʿôn genannt Qûqâjâ d. h. »der Töpfer«, weil er als solcher sich den Lebensunterhalt verdiente. Während er seiner handwerklichen Berufsarbeit oblag, hat er — so hören wir — seine späterhin als *Qûqjâϑá* (»Töpferlieder«, Singular: *Qûqîϑá*) bekannten Weisen gedichtet. Kein Geringerer als Jaʿqûβ von Sεrûγ ist dann auf den religiösen Volkspoeten gestoßen, hat ihn persönlich aufgesucht und weitere Kreise mit den ersten Proben seiner Liederkunst vertraut gemacht.[1] Das Interesse, welches der meist gefeierte Stern der jakobitischen Kunstdichtung den anspruchslosen Schöpfungen des syrischen Hans Sachs entgegengebracht hatte, muß ihnen alsbald in höchstem Grade zur Empfehlung gereicht haben. Nicht nur wurden sie selbst in den ehernen Bestand des Festbreviers aufgenommen, sondern sie lieferten vor allem das prosodisch-musikalische Vorbild für zahlreiche weitere Dichtungen gleicher Art. Noch häufiger als sie selbst sind in den Hss. die Verweise auf ihre Melodien.[2] Dagegen war die Person des Dichters hinter den Erzeugnissen seiner volkstümlichen Muse schon zur Zeit Jaʿqûβs von Edessa so sehr in den Hintergrund getreten, daß dessen einzigartige Sachkenntnis in Fragen der älteren syrischen Literaturgeschichte notwendig war, um ihn gegenüber irrigen Anschauungen über den Ursprung der »Töpferlieder« die richtige historische Kunde wieder zur Geltung bringen zu lassen.[3]

Neben dem Qâlâ ist sodann eine weitere Gattung original syrischer Dichtungen an der *Baʿûϑá* (»Bitte«, Plural: *Baʿwâϑá*) in den Kreis der wie für das Ferial-, so auch für das Festbrevier in hervorragendem Maße wichtigen Texte eingetreten, und gerade Stücke dieser Gattung enthält auch bereits das mit dem Homiliar verschmolzene Hymnarium des 9. Jhs. Formal

---

[1] Vgl. Bar-ʿEβrâjâ a. a. O. I 191, Assemani B. O. I S. 121, II 322 und die Literaturgeschichten von Wright S. 78 f. und Duval S. 356.

[2] Vgl. diesbezüglich z. B. Sachaus Katalog S. 56, 65 und besonders 70.

[3] Seine einschlägigen Ausführungen sind abgedruckt bei Wright, Kat. des British Museum S. 602.

steht dieselbe in eigentümlicher Weise in der Mitte zwischen Mîmrâ und Maðrâšâ. Mit dem letzteren hat die Bâʿûϑâ die strophische Gliederung des echten Chorgesangs und die scharfe Betonung derselben durch eine — hier durchaus unveränderliche — kürzere Kehrstrophe gemeinsam. Dagegen bedient sie, auf jede künstlichere Metrik verzichtend, zum Bau der einzelnen Strophe selbst sich der gleich langen Verse des Mîmrâ. Ihren Inhalt bildeten, worauf schon ihr Name hinweist, mindestens von Hause aus Bittgebet und Ermahnung zur Buße, ohne daß indessen späterhin der frohe Gottespreis oder selbst die epische Erzählung ausgeschlossen geblieben wäre. Anscheinend hat es sich also hier ursprünglich etwa um Prozessionslieder für Bittgänge gehandelt. Schon Aφrêm hat umfangreiche Gesänge dieser Art gedichtet.[1] Allein was im jakobitischen — und ebenso im maronitischen — Officium in der Folgezeit unter dem Namen der Bâʿûϑâ erscheint, trägt einen unverkennbar sekundären Charakter. Man dürfte zunächst jeweils nur einige wenige Strophen älterer Dichtungen im regelmäßigen Gottesdienst verwendet, dann aber nach dem Schema dieser in der Liturgie selbständig gewordenen Torsi und ihnen im Umfang entsprechend wieder neue Baʿwâϑâ gedichtet haben. Wie immer indessen näherhin diese Entwicklung gestaltet war, ihr Endergebnis zeigt jedenfalls die Baʿûϑâ im Rahmen der Liturgie als ein Gebilde, das nach Aufbau und Funktion sich am ehesten mit den Hymnen des abendländischen Officium divinum vergleichen läßt, während die Qâlê, abgesehen von ihrer metrischen Form, seinen Responsorien oder noch mehr den »Antiphonen«-Reihen entsprechen, die im lateinischen Westen am 2. Februar die Kerzen-, am Palmsonntag die Palmenprozession oder am Gründonnerstag die Fußwaschung begleiten.[2] Erwähnung verdient es schließlich noch, daß bei jeder einzelnen Bâʿûϑâ ein Dichtername genannt zu werden pflegt, wobei jedoch nur die drei Namen Aφrêms, Bâlais und Jaʿqûβs von Serûγ auftreten. Eine Verfasserangabe ist hierbei nicht beabsichtigt.

[1] Herausgegeben von Rahmani, *Sancti Ephraemi carmina rogationum* im *Bessarione*. Neue Serie IV S. 165—185, V S. 4—13.

[2] Vgl. über das Wesen und die Eigenart der beiden Gattungen liturgischer Poesie meine Darlegung im *Katholik* 1902, II, S. 407—411.

Vielmehr handelt es sich nur um eine in ihrer Ausdrucksweise abgekürzte Bezeichnung des Metrums, indem der siebensilbige Vers schlechthin als derjenige Aφrêms, der fünfsilbige als derjenige Bâlais, der zwölfsilbige als derjenige Ja'qûβs gilt.

Stellt man sich die Frage, in welcher Weise genauer die Erweiterung des jakobitischen Festbreviers durch Aufnahme dieser jüngeren Liederschichten sich vollzogen habe, so läßt sich eine bestimmte Antwort nicht mit voller Sicherheit geben. Am nächsten liegt zweifellos die Annahme, man habe die Qâlê und Ba'wâϑâ zunächst in einer vollständigen Sammlung derjenigen der Maδrâšê und Sôγjâϑâ zur Seite gestellt, und später sei eine Verschmelzung der beiden Klassen von Hymnarien erfolgt. Tatsächlich liegt ein nur aus Qâlê und Bâ'wâϑâ bestehendes und nach dem Laufe des Kirchenjahres geordnetes Hymnarium denn auch in einem einzigen vollständigen Exemplar an *Brit. Mus. Add. 14.701* noch vor,[1] und wenigstens das Bruchstück eines zweiten Exemplars stellt die Hs. *Brit. Mus. Add. 14.738* foll. 37—60 dar.[2] Allerdings stammt die vollständig erhaltene Hs. erst aus dem J. 1262/63 (1574 Gr.), und etwa gleichaltrig wird auch das fragmentarische Exemplar sein. Doch ist die Unterstellung sehr wohl zulässig, daß wir es in beiden Fällen mit verspäteten Nachzüglern eines weit älteren Buchtypus zu tun haben. Dieser Typus müßte dann ein solcher des 7. und 8. Jhs. gewesen sein, da, wie gesagt, im 9. Jh. die Ba'ûϑâ in dem mit dem Homiliar vereinigten Hymnarium schon neben dem Maδrâšâ und der Sôγîϑâ steht. Direkte Kopien so alter Vorlagen dürften freilich die beiden erhaltenen Zeugen des Typus nicht sein, weil in *Brit. Mus. Add. 14.701* fränkisch-lateinischer Einfluß der Kreuzfahrerzeit sich geltend zu machen scheint.

Die Vereinigung der vier Gattungen des Qâlâ und Maδrâšâ, der Bâ'ûϑâ und der Sôγîϑâ weisen dann weiterhin mehrere Hss. augenscheinlich des 10. bis 11. Jhs. auf, von denen leider keine eine Provenienzangabe und nur eine einzige, *Brit. Mus. Add. 14.503*, durch eine bereits über eine Ausbesserung berichtende Notiz vom J. 1065/66 (1377 Gr.) eine

[1] Vgl. Kat. S. 278 f. (unter Nr. CCCXXXV).
[2] Vgl. Kat. S. 279 (unter Nr. CCCXXXVI).

noch immer nicht genaue Datierung besitzt.[1] In den Titeln derselben kehren die Bezeichnungen »Ḫûδrâ« und »Penqîttâ« wieder. Bâ'ûθâ, Sôγîθâ, Maδrâšâ, Ma'nîθâ und bezw. oder Qâlâ sind die Hauptgattungen heiliger Gesänge, die schon diese Titel versprechen. Eine eigentümliche Gattung von »Passionsliedern« erscheint dann unter dem Namen der *Battê δεḥaššâ* auch für die Karwoche. Hierher gehören außer dem schon genannten datierten Exemplar die den ganzen Jahreskreis enthaltenden vollständigen Hss. *Brit. Mus. Add. 14.511*[2] und *Dawk. 1* bezw. *Dawk. 43* der Bodleiana,[3] die Bruchstücke zweier Hss. an *Brit. Mus. Add. 14.512*[4] und *Paris 293,*[5] sowie ein Hymnarium nur der Karwoche an *Paris 151 (Anc. fonds 51).*[6] Wenigstens eine von Weihnachten bis zur Karwoche reichende Hs., *Brit. Mus. Add. 14.526,* gestattet ihr Schriftcharakter sogar bis ins 8. oder 9. Jh. hinaufzurücken.[7] Man kann, was hier überall uns entgegentritt, offenbar als den regulären »Penqîttâ«-Typus des ausgehenden ersten Jahrtausends betrachten. Definieren läßt sich derselbe als ein Plenarium der sangbaren liturgischen Poesie des jakobitischen Festbreviers, soweit diese nicht in einem Abhängigkeitsverhältnis von seinen biblischen Gesangstücken steht. Sein genaueres Alter oder seine Heimat bestimmen zu wollen, muß man mangels jeder zuverlässigen Grundlage für einen solchen Versuch unterlassen.

Dagegen läßt sich beobachten, daß es jedenfalls der fernere Osten gewesen ist, wo sich unser Typus am längsten, nämlich bis in das spätere 16. Jh. hinein erhielt. Denn von hier, genauer aus der entlegenen Gebirgsgegend des Ṭûr Abdin stammt eine Gruppe ihn bis in so späte Zeit vertretender, leider nicht

---

[1] Vgl. Kat. S. 254—258 (unter Nr. CCCXVIII), wo ganz allgemein die Hs. in das 10. bis 11. Jh. gesetzt wird. Im angeführten Jahre sind lediglich ihre letzten zwei Blattlagen von späterer Hand geschrieben. Sie kam aus Nablûs nach dem Sketekloster, ist also vielleicht palästinensischen Ursprungs.

[2] Vgl. Kat. S. 249 f. (unter Nr. CCCXI).

[3] Vgl. Kat. Sp. 152—157 und 167—162 (unter Nr. 44 bezw. 46).

[4] Vgl. Kat. S. 250 (unter Nr. CCCXII).

[5] Vgl. *Journal Asiatique* 9. Série, VIII S. 237 f.

[6] Vgl. Kat. 116.

[7] Vgl. Kat. S. 263 ff. (unter Nr. CCCCLI).

allzugut erhaltener Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Nur das älteste Glied derselben, *Or. fol. 1633*, dürfte etwa noch eher dem 13. als schon dem 14. Jh. angehören.[1] Vom Jahre 1567/68 (1879 Gr.) rührt dagegen das datierte Exemplar *Sachau 236* her,[2] und zwischenein sind die unter sich wohl gleichaltrigen, wo nicht sogar von der nämlichen Hand hergestellten Nummern *Sachau 323, 350* und *356* anzusetzen,[3] von welchen die dritte besonders stark defekt ist und eine Schenkungsnotiz schon vom J. 1373/74 (1685 Gr.) aufweist. »Ḫûδrâ« scheint hier der Titel unseres liturgischen Werkes zu sein. Ein vollständiges Exemplar desselben setzt mindestens gelegentlich zwei Bände voraus, von denen je einer den Gesangtext für einen der beiden Halbchöre umfaßte, weshalb dann in einer Hs. je nur die geraden oder die ungeraden Strophen längerer Dichtungen erscheinen.[4] Es bewahrheitet sich da auch bezüglich der Breviergeschichte, was bezüglich des Schreibmaterials und des Schriftcharakters unserer Hss. Sachau[5] als eine »für die syrische Paläographie sehr bemerkenswerte Tatsache« hervorgehoben hat, daß die abgelegene Klosterwelt der nordostmesopotamischen Gebirgsschluchten »in den Ebenen Mesopotamiens und Syriens« längst Überwundenes mit konservativer Zähigkeit noch Jahrhunderte hindurch festgehalten hat.

Was nun anderwärts Breviertexte der fraglichen Gattung frühzeitig antiquiert werden ließ, ist unschwer zu erkennen. Ein Plenarium aller beim nichtferialen Officium zur Verwendung kommenden außerbiblischen Gesangstücke war, wie wir sofort sehen werden, auch in ihnen noch keineswegs erreicht. Auf die Schaffung eines solchen drängte aber die Entwicklung unverkennbar so entschieden als möglich hin. Wenigstens alles dem Sängerchor über den Psalter hinaus Notwendige in einem einzigen Korpus vereinigt zu besitzen, war eine zu natürliche Forderung der Zweckmäßigkeit, als daß sie sich nicht hätte gebieterisch geltend machen sollen.

---

[1] Vgl. Kat. S. 75—81 (unter Nr. 21).

[2] Vgl. Kat. S. 66—75 (unter Nr. 20).

[3] Vgl. Kat. S. 51—66 (unter den Nrn. 18, 17 und 19).

[4] Vgl. hierüber Kirschner, *Alphabetische Akrosticha* O. Chr. VI S. 2 Anm. 1. [5] Kat. S. 74 f.

5. Die »syrischen ʿEnjânê« und die »griechischen Kanones«.

Was die in dem älteren »Penqîttâ«- bezw. dem »Ḫuδrâ«-Typus noch des ersten Jahrtausends vereinigten Chorgesänge den nunmehr zu besprechenden Stücken liturgischer Poesie gegenüber als eine in gewissem Sinne homogene Masse erscheinen läßt, ist ihre wesenhafte Selbständigkeit gegenüber dem biblischen Textelement des Officiums. Maδrâšâ, Sôγîϑa und Bâʿûϑâ waren bei ihrem Vortrag von einer irgendwie gearteten Beimischung dieses Elements überhaupt frei. Wenn und soweit alsdann bei der Maʿnîϑâ bezw. dem Qâlâ die einzelnen Liedstrophen vielmehr mit Psalmversen und am Ende der Strophenreihe mit den beiden Hälften der sog. kleinen Doxologie abwechselten, erschien dieser psalmodische Einschlag im Verhältnis zur liturgischen Dichtung wenigstens als das dienende Glied, etwa so, wie auf griechischem Boden der doppelte Psalm-*στίχος* und die kleine Doxologie gegenüber den *Στιχηρὰ εἰς τὸν στίχον* der Vesper. Gerade das umgekehrte Verhältnis zu biblischen Texten besteht nun bei derjenigen Schicht liturgischer Poesie, die mit dem Namen des *ʿEnjânâ* (»Responsorium«, Plural: *ʿEnjânê*) oder mit dem griechischen Lehnwort »Kanon« bezeichnet wird. Es ist der uralte responsorische Psalmenvortrag, auf den wir zurückzugehen haben, um diese Schicht zu verstehen.[1]

Ein einzelner rezitierte bei dieser Vortragsweise den eigentlichen Psalmtext, und nach jedem Verse desselben oder nach einer bestimmten Anzahl von Versen fiel der Chor mit einem sich gleichbleibenden Refrain ein. Bereits das Psalmenbuch selbst enthält bekanntlich Stücke, die, für eine solche Vortragsart von vornherein geschaffen, schon selbst den Kehrvers des Chores enthalten.[2] Sie lehren dieselbe als ein Erbstück sogar der Synagoge kennen. In frühchristlicher Zeit fixierte sich dann je für einen Psalm oder eine Psalmengruppe zunächst

[1] Vgl. über diesen u. A. Duchesne, *Origines* S. 113 f., Bäumer, *Geschichte des Breviers*, Freiburg i. B. 1885 S. 121 f. und mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland* S. 9 f.

[2] So vor allem die ψψ 106 und 135.



eine eigene Gestalt der Beteiligung der Gemeinde am Psalmengebet.[1] Zuerst nur aus wenigen Worten, bald auch aus einem Halb- oder selbst einem Vollvers biblischen Textes bestehend, wird unser Refrain in der griechischen Welt durch die Termini ὑπακοή oder ὑπόψαλμα,[2] als *Qânônâ* (= κανών) wird er im nestorianischen Psalter bezeichnet, dessen den Grundgedanken eines jeden Psalms mit neuen Worten paraphrasierende Kehrverse der Katholikos Mâr(j) Aβâ (540—552) verfaßt haben soll.[3] Was hier speziell das westliche Syrien als Wurzelboden der jakobitischen Liturgie anlangt, so entwirft für Jerusalem die (Silvia-) Etheria ein höchst anschauliches Bild von der responsorischen Vortragsweise dreier Psalmen gegen Ende der sonntäglichen Matutin,[4] und für Antiocheia lehrt Chrysostomus in hervorragendem Maße die ὑπακοαί seiner Zeit selbst ihrem Wortlaute nach kennen.[5]

Die wachsende Produktionsfreudigkeit auf dem Gebiete kirchlicher Dichtung einerseits und anderseits das in Jerusalem schon vor 400 so mächtige und erfolgreiche Streben, allen Teilen des Officiums den Stempel engster Beziehung zur jeweiligen Stunden- und Tagesfeier aufzudrücken, waren berufen, hier in ungeahnter Weise weiterbildend zu wirken. An die Stelle eines jedem Stücke biblischen Gesangtextes sozusagen inhärierenden trat zunächst ein gleichfalls noch einziger, aber durch die jeweilige liturgische Verwendung des betreffenden Textes bedingter Kehrgesang, dessen Wortlaut mehr und mehr

---

[1] Vgl. hierüber die lichtvollen Darlegungen von Petit in Cabrols *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* I Sp. 2466—2470 (Artikel *Antiphone dans la liturgie grecque* unter II 2).

[2] Vgl. a. a. O. Sp. 2466.

[3] Vgl. Assemani B. O. III S. 76 und Sachau Kat. S. 123. Letzterer hat sich in unbegreiflicher Weise vergriffen, wenn er die »Kanones« des Mâr(j) Aβâ »in den in der Schlußnotiz« der Berliner Hs. 29 (*Mss. Orient. quart 803*) »mitgetheilten concordanzenmäßigen Zahlenangaben« erblickt. Dieselben bilden vielmehr die »eine Zeile der Erläuterung, Paraphrase, Fortführung des Gedankens«, die hier auf V. 1 oder 2 bei jedem ψ folgt und die er zweifelnd mit Theodoros von Mopsuestia zusammenbringt. Diese Zeilen kehren dann auch im Psalterium des gedruckten *Breviarium Chaldaïcum* wieder.

[4] *Peregrinatio* 24 § 9 (Geyer S. 73 Z. 24—28).

[5] Beispiele hiervon bei Petit a. a. O. Sp. 2468.



eine frei waltende liturgische Dichtung erschuf. Die sog. *τρία ἀντίφωνα* der griechischen Meßliturgie, die eigentümliche, heute noch in den Athosklöstern an höheren Festtagen übliche Weise des *ᾀσματικὸς ἑσπερινός* und *ᾀσματικὸς ὄρθρος* und neben manchen anderen mehr oder weniger rudimentären Erscheinungen griechischer Liturgie vor allem gewisse hochaltertümliche Gesänge namentlich ihrer Weihnachts- und Epiphanienvesper haben diese Entwicklungsstufe festgehalten.[1] Bald aber wurde auch der zur vollen Liedstrophe ausgestaltete Kehrgesang selbst wieder innerhalb ein und desselben biblischen Textes variiert, wodurch eine Art von mehrstrophigem Hymnus entstand, dessen Strophen zwischen die Verse des biblischen Textes sich einzuschieben bestimmt waren, wie in einem Uhrwerk die Zähne des einen in diejenigen eines anderen Rades eingreifen.[2] Während für die Psalmodie des *Κύριε ἐκέκραξα* der Vesper (*ψψ* 140. 129. 116) und die den drei letzten Psalmen der abendländischen Laudes entsprechenden *Αἶνοι* der Matutin (*ψψ* 148—150) diese Weiterbildung der Sache mit nur wenigen Liedstrophen gewissermaßen auf halbem Wege stehen blieb, hat sie im Rahmen des griechischen Gottesdienstes ihre reichste Blüte bei den »neun Oden« gezeitigt. Das diesen angepaßte kunstvolle Gebilde liturgischer Poesie, das sich bei ihr ergab, bezeichnet der auf palästinensischem Boden schon im 5. und wieder im Anfang des 7. Jhs.[3] für das Morgenofficium oder einen bestimmten Teil desselben nachweisbare Name des *Κανών*. Drei aus Damaskus gebürtige Sänger, Andreas von Kreta,

---

[1] Über dieselbe handelt ausführlich und in unübertrefflicher Weise Petit a. a. O. Sp. 2470—2487 (III—XVI des angeführten Artikels), wo man das gesamte wichtige Belegmaterial zusammen findet.

[2] Vgl. über diesen Übergang von einer Einlagestrophe (*εἷρμος*) zu einer Mehrzahl von solchen (*τροπάρια* = Variationen) Gaisser O. Chr. III S. 417 ff. in der Einleitung der wichtigen Arbeit über *Les Heirmoi de Pâques dans l'Office grec (I Le rôle des heirmoi)*.

[3] Vgl. die Biographie der jüngeren Melania (gest. 439) über das in ihrem Kloster gefeierte Offizium (Analecta Bollandiana XXII S. 33): *ἦν γὰρ αὐτῶν ὁ μὲν νυκτιρινὸς κανών* bezw. Johannes Moschos, *Pratum spirituale* 27, 40 (Migne, *P. G.* LXXXVII Sp. 2873, 2896): *μετὰ γὰρ τὸν κανόνα τὸν νυκτερινὸν τῆς ἁγίας κυριακῆς* bezw. *ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος καὶ ἐπλήρωσε τὸν κανόνα.*

Johannes von Damaskus und des letzteren Adoptivbruder Kosmas, genannt der Hagiopolite, sind von den letzten Jahrzehnten des 7. bis um die Mitte des 8. Jhs. die bahnbrechenden Meister dieser Kunstform geworden, die in der Folgezeit, zunächst im konstantinopolitanischen Studionkloster weitergepflegt, die bedeutsamste der ganzen byzantinischen Kirchendichtung werden sollte.[1] Nicht minder bedeutungsvoll tritt unsere auf den responsorischen Psalmenvortrag zurückgehende Dichtungsgattung in der armenischen Liturgie hervor, wo der aus dem Griechischen übernommene Name des »Kanon« vielmehr alle zum Offizium eines bestimmten Tages gehörigen Stücke liturgischer Poesie bezeichnet. Ihr Hymnarium, dessen Aufbau und Geschichte eine gute Untersuchung von berufener Seite uns neuerdings nähergebracht hat,[2] setzt sich durchweg aus einschlägigen Gesängen zusammen.[3] Auf das westliche Syrien als die Heimstätte einer zur Einschaltung in biblische Texte bestimmten Hymnik größeren Stils konvergiert dies alles.

Ein original aramäisches Seitenstück des griechischen und des armenischen Kanons ist denn auch spätestens gleichzeitig mit dem ersteren zur Entwicklung gelangt. Seine den Namen eines ʿEnjânâ tragenden Strophenreihen sind bestimmt zur Einschaltung in den ψ 51 (LXX 50), der im jakobitischen Officium ungleich häufiger gebraucht wird als im griechischen, in die charakteristischen Cantica seiner Vesper, seines Nachtofficiums und seiner Matutin, und die in ihm den griechischen *Αἶνοι* entsprechenden Psalmen. Die nach dem Kirchenjahre geordnete Sammlung dieser ʿEnjânê erscheint, von *Brit. Mus. Add. 14.667* foll. 70 f., einem vielleicht sogar noch dem 10. Jh. angehörenden Hsfragment[4] abgesehen, zunächst an der Jahrtausendwende in einem im J. 1000/01 (1312 Gr.) entstandenen Exemplar *Paris 154 (Anc. fonds 74)*[5] und in der abgesehen von den letzten Blattlagen mindestens noch vor 1033/34 (1345 Gr.)

[1] Vgl. Krumbacher, *Gesch. der byzantinischen Literatur* S. 673—679, 693.

[2] Ter Mikaëlian, *Das armenische Hymnarium. Studien zu einer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1905.

[3] Über diesen Bestand orientiert Ter Mikaëlian a. a. O. S. 4 f.

[4] Vgl. Kat. S. 254 (unter Nr. CCCXIV).

[5] Vgl. Kat. S. 110 f.

hergestellten Hs. *Brit. Mus. Add. 12.145.*[1] Aus Bruchstücken von vier verschiedenen, gleichfalls älteren Exemplaren ist sodann *Dawk. 22* der Bodleiana zusammengesetzt,[2] und für das Ṭûr Abdîn belegt vielleicht das überraschend lange Fortleben auch dieses altertümlichen Hstypus das zweibändige Exemplar *Sachau 303* bezw. *172* in Berlin.[3] Unmittelbar gestattet also die hsliche Überlieferung diesen weiteren Buchtypus allerdings nicht sonderlich in das erste Jahrtausend hinaufzuverfolgen. Allein daß er recht erheblich älter sein muß als sein ältestes bisher nachweisbares Exemplar, verbürgt die Tatsache, daß seine Gesänge mehrfach als die »alten Kanones« denjenigen eines anderen Typus gegenübergestellt werden,[4] den wir wohl schon im 9. Jh. vorauszusetzen haben: des Typus der »griechischen Kanones«, zu welchen die Texte des anderen auch als die »syrischen ʿEnjânê« in einen Gegensatz gebracht werden.

Diese nunmehr ins Auge zu fassenden Übersetzungen griechischer Kanonesdichtungen ins Syrische werden mit der Zeit auch zur Aufhellung der Geschichte des griechischen Ritus und der ihm dienenden Poesie als eine erstklassige Urkunde heranzuziehen sein. Hier interessieren sie uns vorerst als das Denkmal der weitestgehenden griechischen Beeinflussung des syrisch-jakobitischen, die wir zu konstatieren in der Lage sind. Für ihr Eindringen in diesen ist eine obere Zeitgrenze an der Epoche gegeben, welche die griechischen Originale entstehen sah und sicher erst nach der Mitte des 8. Jhs. abschloß. Nun aber muß auch so gut als unmittelbar die Übertragung der griechischen Gesänge in syrische Sprache und Liturgie begonnen haben. Bezeichnend hierfür ist es, daß ein etwa dem 10. Jh. angehörendes Exemplar einer Sammlung solcher »griechischer Kanones«, *Brit. Mus. Add. 17.135* sich im Titel als »Kanones der Feste des ganzen Jahres nach der τάξις Mesopotamiens« einführt,[5] also bereits eine Mehrzahl von Varietäten dieses gräco-syrischen Typus innerhalb der weitausgedehnten jakobitischen

---

[1] Vgl. Kat. S. 251 (unter Nr. CCCXIII).

[2] Vgl. Kat. Sp. 172—175 (unter Nr. 47).

[3] Vgl. Kat. S. 85 ff. (unter Nr. 23), wofern hier nicht ein gemischtes Tropologion vorliegt.

[4] So in *Paris 154* und *Dawk. 22.*

[5] Vgl. Kat. S. 293 f. (unter Nr. CCCL).

Welt voraussetzt. So gehört denn auch vielleicht noch dem 9. Jh. eine im letzten Viertel des 10. dem syrischen Sketekloster durch den koptischen Patriarchen Abraham (977—981) geschenkte Hs. einer kleineren Sammlung »griechischer Kanones«, *Brit. Mus. Add. 14.513,* an.[1] Bis ins 13. Jh. hinab ist sodann ein Typus derartiger Sammlungen in erster Linie durch eine Reihe von Hssbruchstücken zu belegen.[2] Ein vollständiges Proprium de tempore »griechischer Kanones« enthält demgegenüber erst eine im J. 1278/79 (1590) in Nikosia auf Cypern hergestellte Hs., *Paris 155 (Anc. fonds 41),*[3] der überhaupt nur noch ein sogar dem 14. Jh. angehörendes Exemplar, *Paris 156 (Anc. fonds 106),* zur Seite tritt.[4] Dagegen liegt ein Proprium sanctorum derselben unter dem Titel eines »*Τροπολόγιον* der Gedächtnistage der Gottesgebärerin und der Heiligen und der Verstorbenen« (*Ṭrôqôlôγjôn dεjaumâϑâ δεδúχrânê δεjaldaϑ allâhâ waδεqaddîšê waδε annîδê*) gleichfalls in zwei Hss., *Brit. Mus. Add. 14.504* und *14.505,*[5] vor, von welchen die letztere vielmehr wieder dem 10., die erstere sogar dem 9. Jh. zuzuweisen ist. Eine vollständige Sammlung kleinerer Gesangstücke unseres gräco-syrischen Ritus für das Proprium de tempore stellt endlich die dem 13. oder 14. Jh. entstammende Hs. *Brit. Mus. Add. 17.252* dar.[6] Sucht man nach einem Namen zur einheitlichen Bezeichnung dieser ganzen Hssgruppe, so wird der griechische des Tropologions wohl der passendste sein.

Leider ist bislang noch kein einziges Glied derselben hinreichend untersucht und demgemäß auch nur so weit beschrieben worden, daß wir über den normalen Textbestand eines einzelnen gräco-syrischen »Kanons« Klarheit besäßen. Um das allein, was die griechische Liturgie als ***Κανόνες*** bezeichnet, handelt es sich keinesfalls. ***Τροπάρια*** (***Ṭrôφârjâ***) enthalten neben Kanonesdichtungen im engeren Sinne des

[1] Vgl. Kat. S. 292 (unter Nr. CCCXLVII).

[2] Hierher gehören *Brit. Mus. Add. 14.523 foll. 14—35* (Kat. S. 293 unter Nr. CCCXLIX) bezw. *14.667 foll. 60—63. 65—69. 17.138, 17.213, 17.272 und 14.736* (ebenda S. 295 f. unter den Nrn. CCCLII bis CCCLVII).

[3] Vgl. Kat. S. 111 f.

[4] Vgl. Kat. S. 112.

[5] Vgl. Kat. S. 281 ff. (unter den Nrn. CCCXXXVIII f.).

[6] Vgl. Kat. S. 296 f. (unter Nr. CCCLVIII).



Wortes mindestens die beiden sich selbst als Tropologien bezeichnenden Hss. Man wird beispielsweise an die im griechischen Ritus heute als *Στιχηρά* bezeichneten Liedstrophen zum *Κύριε ἐκέκραξα* der Vesper und zu den *Αἶνοι*, vielleicht auch an je eine zum ψ 51 (LXX: 50) denken dürfen.[1] *Καθίσματα* befinden sich dagegen unter den Kleinformen der zuletzt genannten Hs. des British Museum. Die griechische Liturgie bezeichnet mit diesem Namen Liedstrophen, die bestimmt sind, hinter den Abschnitten der langen Psalmodie des noch nächtlichen Frühgottesdienstes als eine Art von Ruhepunkten eingeschaltet zu werden. Übrigens ist der Ritus der »griechischen Kanones« keineswegs ein einheitlicher im gesamten Riesengebiete jakobitischen Kirchentums gewesen. Schon berührt wurde das frühzeitige Bestehen einer eigentümlichen »mesopotamischen« Weise, die man sich etwa als im Gegensatz zu einer palästinensisch-ägyptischen stehend wird denken müssen. Unterschiede, die dann im Osten selbst wieder zwischen dem Ritus von Edessa und demjenigen von Melitene bestanden, wirken noch in der cyprischen Hs. vom J. 1278/79 nach.

Darf man nach dem Umfang einer selbständigen hslichen Überlieferung urteilen, so scheint der »griechische Kanon« unmittelbar nach seiner Rezipierung in die jakobitische Liturgie im allgemeinen hier beliebter gewesen zu sein als der ältere »syrische 'Enjânâ«. Allein zu einer vollständigen Verdrängung des letzteren durch die griechische Importware konnte es aus zwei Gründen unmöglich kommen. Einmal standen für die ausschließlich jakobitischen Fest- und Gedächtnistage wirkliche »griechische Kanones« nach der Natur der Dinge nicht zur Verfügung, und eine Neuschöpfung syrischer Originale nach dem griechischen Schema scheint Ausnahme geblieben zu sein. Dann aber bot der »griechische Kanon« eines Tages in keinem Falle für sämtliche Teile eines entsprechenden »syrischen 'Enjânâ« Ersatz; ein völliger Sieg der gräco-syrischen Weise hätte daher eine Verarmung des Gottesdienstes an liturgischer Poesie, ein Verschwinden derselben bei Stücken biblischen Textes zur Folge haben müssen, die man bisher mit ihr zu durchweben

[1] Doch vgl. auch das unten II 1 über die Kurrâχê des Mossuler Brevierdruckes Gesagte.



gewohnt war. Etwas derartiges lag aber ganz und gar nicht in der Richtung der liturgischen Gesamtentwicklung, die wir sich vielmehr auf das entschiedenste in der Richtung auf eine immer weitere Durchdringung des ganzen Officiums mit poetischen Schmuckteilen zubewegen sehen. Wie — bereits schon vorher — eine Fusion der original aramäischen Mîmrêsammlung mit dem Korpus der gräco-syrischen Tûrgâmê eingetreten war, so mußte eine solche auch zwischen der Sammlung der »syrischen ʿEnjânê« und dem Tropologion der »griechischen Kanones« und zwar in der Weise erfolgen, daß nicht etwa nur an verschiedenen Tagen die beiden Typen liturgischer Poesie miteinander abwechseln, sondern daß in ein und demselben Tagesofficium der »griechische Kanon« durch Stücke eines »syrischen ʿEnjânâ« ergänzt wurde.

Mit Edessa als Heimatsort wird das so entstandene liturgische Buch gemischten Inhalts, das in dem zweiten derselben gleichfalls den Titel eines »*Τροπολόγιον*« nämlich »der syrischen ʿEnjânê und der griechischen Kanones des ganzes Jahreskreises« (*Ṭrôφologgîn δεʿenjânê súrjajê waδεqânônê jaunâjê δεχulleh ẖúδrâ šattânâjtâ*) führt, in zwei Exemplaren in Verbindung gebracht, von denen das zu Anfang defekte ältere, *Berlin 16 (Sachau 349)*[1] noch dem 10. oder 11., das jüngere, *Brit. Mus. Add. 14.679,*[2] dem 12. Jh. entstammen dürfte. Der erste Band vielleicht einer vielmehr auf Amida zurückgehenden abweichenden Rezension desselben liegt an *Brit. Mus. Add. 14.695* vor.[3] Von weiteren Zeugen dieses Buchtypus gehören dem

---

[1] Vgl. Kat. S. 43—51 (mit einer im höchsten Grade dankenswerten Textprobe!). Hier ist gelegentlich die Rede von einem »griechischen oder edessenischen Kanon«, einer »genauen Rezension« des Textes »von Edessa«, einem »griechischen und edessenischen Kanon«, einer »Ausgabe der Griechen und Edessener«. Vgl. a. a. O. S. 43.

[2] Vgl. Kat. S. 286 ff. (unter Nr. CCCXLII). Hier enthält sofort der Titel die Angabe: »nach der genauen Rezension oder der Tonweise und Überlieferung der Edessener«.

[3] Vgl. Kat. S. 285 f. (unter Nr. CCCXLI) mit der Titelangabe: »nach der neuen Rezension und der Überlieferung, die festgehalten wird« (δεaẖẖiδâ), wofür vielleicht zu lesen sein dürfte: »und der Überlieferung von Amida« (δεâmîδâ). Das im Kat. Gedruckte ist wenigstens in jedem Falle sinnlos.

Schriftcharakter nach eine vollständige Hs. an *Brit. Mus. Add. 14.507*[1] und bloße Bruchstücke an *Brit. Mus. Add. 14.525* foll. 46—55[2] wiederum noch dem 10. bis 11. Jh., der erste und dritte Band einer dreibändigen Edition an *Brit. Mus. Add. 17.243* bezw. *14.712*[3] und ein vollständig erhaltenes einbändiges Exemplar an *Brit. Mus. Add. 14.696*[4] dem 13., eine jüngere Kopie des ersten Bandes wieder eines dreibändigen, *Paris 157 (Anc. fonds 45)*,[5] sogar erst dem 15. Jh. an. Ja noch für das 16. Jh. müssen wir im Ṭûr Abdîn ein gemischtes Tropologion als Ergänzung des im ersten Jahrtausend wurzelnden älteren Penqîttatypus unterstellen, auch wenn nicht ein dort entstandenes zweibändiges Exemplar an *Berlin 23 (Sachau 303* und *172)*[6] vorliegen sollte.

Anderswo freilich wird wohl eine selbständige Überlieferung der zur Einlage in biblische Texte bestimmten liturgischen Poesie über die Mitte des zweiten Jahrtausends herab nicht stattgefunden haben. Weder in Jerusalem noch in Damaskus bin ich etwas Hierhergehörigem begegnet. Das Tropologion der »syrischen ʿEnjânê und griechischen Kanones« hatte zunächst die entwicklungsgeschichtlich älteren Sondersammlungen der Officiumsteile beider Art ersetzt. Endlich mußte aber auch es selbst von der Bildfläche verschwinden, um dem abschließenden jüngeren Typus der Penqîttâ, dem wirklichen Chorplenarium, eine unter dem Gesichtspunkte praktischer Brauchbarkeit im höchsten Grade verdiente Alleinherrschaft zu überlassen.

6. Das abschließende Chorplenarium und seine unmittelbaren Vorstufen.

Es bezeichnet den letzten Schritt, der in der äußeren Entwicklung des jakobitischen Festbreviers überhaupt getan wurde, daß man die Texte des gemischten Tropologions der Kanones und ʿEnjânâ an der ihnen zukommenden Stelle in das

[1] Vgl. Kat. S. 283 f. (unter Nr. CCCXL).
[2] Vgl. Kat. S. 254 (unter Nr. CCCXVII).
[3] Vgl. Kat. S. 290 ff. (unter Nr. CCCXLV f.).
[4] Vgl. Kat. S. 289 f. (unter Nr. CCCXLIV).
[5] Vgl. Kat. S. 112 f.
[6] Vgl. Kat. S. 85 ff. bezw. oben S. 73.

Gefüge der Penqîttâ einschob. So nahe dieser Schritt im Grunde der Dinge lag, erfolgte er doch nicht, ohne daß ihm ein gewisses unsicheres Tasten vorangegangen wäre. Bevor man daran dachte, in einem einzigen liturgischen Werke für jeden Tag alle nichtbiblischen Gesangstücke zusammenzustellen, ist man nämlich — dies ist hier an erster Stelle zu berühren — in umgekehrter Weise so vorgegangen, daß man diese Stücke nach Gattungen geordnet zu einem einheitlichen Korpus vereinigte und erst innerhalb jeder Gattung eine Ordnung der Texte nach dem Verlaufe des Kirchenjahrs durchführte. Zeugin dieses ebenso eigenartigen als hochaltertümlichen Verfahrens ist die aus den letzten Blattlagen einer solchen »Penqîttâ des Jahreskreislaufes« (*Penqîttâ δaχ-rûχjâ δešattâ*) bestehende Hs., *Brit. Mus. Add. 14.506* foll. 119—235, nach ihrem Schriftcharakter eine Arbeit des 9. bis 10. Jhs.[1]

Eine besonders altertümliche, aber in gewissem Sinne schon fortgeschrittenere Vorstufe des endgültigen Chorplenariums bezeichnet es ferner, wenn man an Qâlê und »syrischen ʽEnjânê« nur einige liturgische Poesien wesenhaft verschiedener Art vereinigte, dabei jedoch die Ordnung des Kirchenjahres bereits durch das ganze Buch durchführte, so daß die verschiedenartigen Texte je für einen und denselben Tag bereits zusammenzustehen kamen. Als *Add. 14.525* foll. 28—45 aufbewahrte Hssbruchstücke des British Museum[2] sind Belege auch dieses Verfahrens. Ihr Schriftcharakter weist auf das 10. bis 11. Jh. hin. Aber der in ihnen zutage tretende Typus sollte doch wohl älter sein müssen als die Fusion der »syrischen ʽEnjânê« und der »griechischen Kanones«, wo nicht geradezu als das Eindringen der letzteren in den jakobitischen Ritus, d. h. der Zeit vom beginnenden 8. bis zum beginnenden 10. Jh. angehören. Was denselben zu einem wirklichen Chorplenarium ergänzt haben würde, bildet sodann allem Anscheine nach den Inhalt eines liturgischen Buches, dessen einziges erhaltenes Exemplar, *Bodl. Dawk. 32,* in mehrfacher Hinsicht eine völlig singuläre Stellung einnimmt und darum einer genaueren Unter-

[1] Vgl. Kat. S. 247 ff. (unter Nr. CCCX).
[2] Vgl. Kat. S. 254 (unter Nr. CCCXVI).



suchung dringend bedürftig wäre.[1] *Ἐγκύκλιον* oder Penqîttâ des ganzen Jahreskreises (*Enqûqlijôn auχêϑ penqîttâ δεχulleh ḥûδrâ δεšattâ*) lautet der Titel des Werkes, der mit seinem griechischen Fremdworte sofort auf eine Sammlung vor allem gräco-syrischer Gesänge hinweist. Doch neben solchen stehen auch original aramäische Sôγjâϑâ, und — was am meisten auffallen muß — auch die nichtevangelische Schriftlesung spielt hier im Rahmen des Officiums eine Rolle. Die am Anfang unvollständige Hs. ist vom J. 1166 datiert, der von ihr repräsentierte Buchtypus aber gewiß wieder ein erheblich älterer, d. h. ein solcher noch des ersten Jahrtausends. Denn hart nach der Jahrtausendwende begegnen wir auch schon dem ältesten Exemplar des endlich erreichten Chorplenariums, dessen Typus nun immer maßgebender werden sollte, dem entwicklungsgeschichtlich letzten epochemachenden Denkmal der jakobitischen Breviergeschichte.

Es handelt sich hier um ein als Ganzes nicht weniger als vier Bände umfassendes Werk, das in den Hss. *Brit. Mus. Add. 12.146* und *12.148* bezw. *12.147* und *12.149* — zum größten Teile ausgezeichnet — erhalten ist.[2] In je einem Bande, wie es schon die älteste Penqîttâ getan hatte, denjenigen eines Halbchors vereinigend, verteilt dasselbe den liturgischen Textstoff, näherhin vom kirchlichen Neujahr bis und wiederum seit Anfang der Quadragesima auf zwei Bändepaare. Die vorliegende Kopie wurde in den Jahren 1005/06 (1317 Gr.) und 1006/07 (1318 Gr.) in der Sketewüste durch einen Mönch Išôʿ, Sohn eines Andreas, aus dem mesopotamischen Ḥisn Zaid für eine Kommunität aus Taγrîϑ und Umgebung stammender Religiosen angefertigt, die innerhalb der altehrwürdigen jakobitischen Mönchskolonie auf ägyptischem Boden eine Art von Sonderexistenz geführt haben muß. Ferner Osten und äußerster Westen der jakobitischen Welt sind also hier gleichmäßig im Spiel, und allzugern möchte man wissen, ob man unsere Hs. und damit den in ihr erstmals vertretenen Buchtypus im Wesen der Sache eher für ostmesopotamisch oder eher für syro-ägyptisch

[1] Vgl. Kat. S. 157—167 (unter Nr. 45).

[2] Vgl. Kat. S. 258—269 (unter der Nr. CCXIX und CCXXI bezw. CCXX und CCXXII).



zu halten habe. Allein für eine Entscheidung dieser Frage gebricht es vorerst noch an jedem Indizienmaterial. Das wahrscheinlichste ist es von vornherein, daß wie das Eindringen der Heraclensis in die Evangelienbücher des Ostens, wie die Schaffung des gemischten Homiliars und des gemischten Tropologions, auch der Ausbau eines vollständigen Chorplenariums des jakobitischen Festbreviers auf einem gegenseitigen Sichdurchdringen mesopotamischer und westsyrischer Eigenart beruhe, bei welchem der Westen in stärkerem Maße als der Osten der gebende Teil ist.

Wo immer nun aber der jüngere Penqîttâ-Typus, wie wir ihm hier erstmals begegnen, näherhin entstanden sein mag, jedenfalls hat er sich im Verlaufe der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends, wenn wir von dem bis ins 16. Jh. konstatierten Fortleben älterer liturgischer Buchtypen im Ṭûr Abdîn absehen, schlechthin allgemein durchgesetzt. Dabei haben sich dann allerdings im Zusammenhang mit dem fortschreitenden Anwachsen der Masse liturgischer Gesangstücke auch von ihm verschiedene Varietäten entwickelt. Noch altertümlicher als die in der Hssfolge des Išôʿ von Ḥisn Zaid vorliegende ist eine Form der neuen Penqîttâ, die noch ohne Zerlegung in irgendwelche Teile den ganzen Text wenigstens des Proprium de tempore in einem einzigen oder höchstens in zwei für die beiden Halbchöre bestimmten Bänden vereinigt. Hierher gehören an Hss. ihrem Schriftcharakter nach gleichfalls noch des 11. Jhs. *Brit. Mus. Add. 14.501*[1] und das stark fragmentarische Exemplar *Brit. Mus. Add. 14.509*,[2] aus dem 11. oder 12. Jh. *Brit. Mus. Add. 14.519*,[3] sowie an *Brit. Mus. Add. 14.719* das einzige in diesem Kreise genau datierte Stück, etwa die hinteren zwei Drittel eines im Ṭûr Abdîn im J. 1183/84 (1495 Gr.) hergestellten Kodex,[4] und endlich eine sogar erst im 14. oder 15. Jh. entstandene Berliner Hs. *Sachau 356*.[5] Auffallend ist

[1] Vgl. Kat. S. 270 f. (unter Nr. CCCXXIV). Nur der Anfang der Hs. (enthaltend die Officien vor Weihnachten) ist verloren.

[2] Dazu einige versprengte Blätter derselben Hs. an *Brit. Mus. Add. 17.216* foll. 15—25. Vgl. Kat. S. 271 f. (unter Nr. CCCXXV f.).

[3] Vgl. Kat. S. 272 ff. (unter Nr. CCCXXVII).

[4] Vgl. Kat. S. 275 f. (unter Nr. CCCXXX).

[5] Vgl. Kat. S. 81—85 (unter Nr. 22).

die ungemein geringe Zahl von Heiligenfesten, welche hier fast überall berücksichtigt ist, die ungemeine liturgische Armut der Zeit nach Pfingsten, die sich beobachten läßt. Der Gedanke legt sich nahe, daß wie bei dem Tropologion der »griechischen Kanones«, so auch bei dieser ältesten Gestalt der jüngeren Penqîttâ neben einem Proprium de tempore ein Proprium sanctorum stand. Ja, Reste wenigstens einer Hs. des letzteren könnten vielleicht in dem aus Bruchstücken verschiedener Hände des 11. und 12. Jhs. bestehenden mit Heiligenfesten besser ausgestatteten Kodex *Brit. Mus. Add. 12.820* foll. 17—55 vorliegen.[1] Als das Ergebnis einer Fusion der beiden Propria wäre dagegen die an Heiligenofficien schon ordentlich reiche Hs. rund des ausgehenden 12. Jhs. zu betrachten, deren Fragmente heute als *Brit. Mus. Add. 12.820* foll. 1—16[2] aufbewahrt werden.

In der Folgezeit, genauer, soweit ich zu sehen vermag, seit dem 15. Jh. erfolgt dann aber regelmäßig eine Verteilung des Stoffes auf zunächst drei Bände bezw. bei Auseinanderlegung der Gesangstexte für die beiden Halbchöre auf drei Bändepaare. Bis zum Anfang der Quadragesima pflegt von demjenigen des kirchlichen Jahres aus dabei der erste der drei Hauptteile des Festbreviers zu reichen. Quadragesima und Karwoche haben demgegenüber den zweiten zu bilden. Der Ostersonntag eröffnet den vor allem die Heiligenfeste bis Weihnachten enthaltenden dritten. Ich bezeichne in Übereinstimmung mit einer gelegentlichen Ausdrucksweise der Hss. selbst die Teile I und III als »Winter-« bezw. »Sommer«halbjahr.[3] An Exemplaren des ersteren sind zwei solche anscheinend des 16. Jhs. an *Paris 158 (Suppl. 3)*[4] und Nr. 10 meines Verzeichnisses der Hss. des unierten syrischen Erzbistums von Damaskus,[5] ein im J. 1648/49 (1960 Gr.) hergestelltes im Markuskloster zu

[1] Vgl. Kat. S. 269 f. (unter Nr. CCCXXIII).

[2] Vgl. Kat. S. 276 (unter Nr. CCCXXXII).

[3] Die auffallende Tatsache, daß dem letzteren die faktisch schon wieder dem Winter angehörenden Heiligenfeste bis in den Dezember hinein zufallen, wird sich im zweiten Hauptteile dieser Arbeit erklären.

[4] Vgl. Kat. S. 114 f.

[5] O. Chr. V S. 326.

Jerusalem und das vollends erst vom J. 1870 datierte der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus, Nr. 6 meines Verzeichnisses,[1] zu nennen. Doch sind in der zuletzt erwähnten Hs. mit den Officien der Zeit vor Quadragesima noch diejenigen der Karwoche und des Osterfestes vereinigt. Eine bloße »Penqîttâ des großen Fastens« ohne Karwoche liegt dementsprechend an *Paris 159 (Anc. fonds 48)*[2] in einem Exemplar wohl schon des 15. Jhs. und vom J. 1872 in der Nr. 7 meines Hssverzeichnisses der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus[3] vor, während umgekehrt namentlich in älterer Zeit auch wieder selbständige Chorplenarien der Karwoche im Gebrauche gewesen sein dürften. Augenscheinlich hierhergehörige Bruchstücke des British Museum gehören ihrer Schrift nach der Zeit vom 11. bis 13. Jh. an.[4] Den normalen Typus des durch die Karwoche vervollständigten Fastenbreviers vertritt demgegenüber die im J. 1559/60 (1871 Gr.) in der Nähe von Damaskus hergestellte Hs. *Paris 160 (Anc. fonds 147)*.[5] Auch noch das Osterofficium umfaßt das wieder vom J. 1648/49 (1960 Gr.) datierte Fastenbrevier des Markusklosters in Jerusalem, und sogar das gesamte Material vom Anfang des Kirchenjahres bis zum Ostersonntag enthält eine Penqîttâ etwa des 16. Jhs. in der erzbischöflichen Residenz der unierten Syrer zu Damaskus, Nr. 11 meines Verzeichnisses.[6] Was endlich die Penqîttâ des »Sommer« halbjahrs betrifft, so steht chronologisch an der Spitze der mir im Orient bekannt gewordenen Hss. eine im J. 1483/84 (1795 Gr.) in der Sketewüste hergestellte, Nr. 12 des berührten Verzeichnisses,[7] während *Bodl. Marsh. 664* in Oxford sogar schon vom J. 1425/26 (1737 Gr.) herrührt.[8] Aus dem 16. Jh.

---

[1] Ebenda S. 323.

[2] Vgl. Kat. S. 115. [3] O. Chr. V S. 323.

[4] Hierher gehören *Brit. Mus. Add. 17.156* foll. 16—31; *17.216* foll. 26 f.; *14.525* foll. 11—24 und *14.736* foll. 35—47. Vgl. Kat. S. 302 f. (unter den Nrn. CCCLXVII—CCCLXX).

[5] Vgl. Kat. S. 115 f.

[6] O. Chr. V S. 326. Oder gehört diese Hs. mit Nr. 6 der dortigen jakobitischen Pfarrkirche zusammen? — Ich habe mir in der Eile nur Anfang und Ende notiert, ohne nachzuprüfen, ob auch die Quadragesima vorhanden ist, wofür allerdings der Anfang der Hs. spricht.

[7] A. a. O. [8] Vgl. Kat. S. 203—206 (unter Nr. 57).

folgen an *Bodl. Marsh. 437* ein vom J. 1503/04 (1815 Gr.) datiertes Exemplar aus Aleppo,[1] an *Paris 144* und *145 (Anc. fonds 44* bezw. *50)* die für die beiden Halbchöre bestimmten Bände eines zu Damaskus im J. 1505/06 (1817 Gr.) vollendeten,[2] das vom J. 1525/26 (1837 Gr.) datierte der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus, Nr. 8 meines Verzeichnisses,[3] und wohl noch eine dritte undatierte Pariser Hs., *Nr. 166 (Anc. fonds 43)*. Ebensogut erst dem 17. als schon dem 16. Jh. können dagegen zwei undatierte Hss. des unierten Erzbistums in Damaskus, Nr. 15 und 16 meines Verzeichnisses, zugehören.[4] Aus dem J. 1659/60 (1971 Gr.) stammt ein fünftes im Šemʿonkloster zu Qarṭamîn geschriebenes, aus dem J. 1709/10 (2021 Gr.) ein sechstes Exemplar der gleichen Hsssammlung, Nr. 14 bezw. 17 des Verzeichnisses,[5] aus dem J. 1759/60 (2071 Gr.) dasjenige des Markusklosters in Jerusalem und vielleicht sogar erst aus dem 19. Jh. eine letzte hierhergehörige Hs. der uniert-syrischen erzbischöflichen Residenz in Damaskus, Nr. 18 des Verzeichnisses.[6] Die hsliche Überlieferung ist also zufällig für diesen dritten regulären Hauptteil der endgültigen Penqîttâ eine besonders reiche. Auch eine seltene Einheitlichkeit hat diese Überlieferung aufzuweisen. Den aufgezählten Vollhss. steht, soweit ich sehe, nur eine einzige, erst vom J. 1757/58 (2169 Gr.) datierte Hs. des Markusklosters in Jerusalem gegenüber, deren Inhalt sich auf die Officien der Osteroktav, d. h. auf das erste Stück jener beschränkt.

Will man die abschließenden liturgischen Bücher des syrisch-jakobitischen Ritus nun etwa mit denjenigen des griechischen vergleichen, so kann die »Penqîttâ des großen Fastens« in ihrer auch die Karwoche umfassenden Gestalt geradezu als das **Τριῴδιον** des ersteren bezeichnet werden, während die »Penqîttâ des Sommers« ein um die wichtigsten Festofficien des **Μηναῖον** der Monate Mai bis Dezember (mit Ausschluß

---

[1] Vgl. Kat. S. 196—203 (unter Nr. 56).

[2] Vgl. Kat. S. 117.

[3] O. Chr. V S. 323.

[4] Ebenda S. 326. [5] A. a. O.

[6] A. a. O. — Die Schrift weist noch eher auf das 19. als auf das 18. Jh. hin.

von Weihnachten) vermehrtes *Πεντηκοστάριον* darstellt, derjenigen »des Winters« hingegen auf griechischer Seite überhaupt nichts genauer entspricht. Umgekehrt scheint sodann endlich ein vierter und letzter Sonderteil der Gesamtpenqîttâ, welcher dem *Ὀκτώηχος* der Griechen zur Seite tritt, sich erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends herausgebildet zu haben. Die europäischen Bibliotheken scheinen denn auch kein einziges Exemplar desselben aufzuweisen. Dagegen besitzt das Markuskloster in Jerusalem ein im J. 1754/55 (2066 Gr.) und die jakobitische Pfarrkirche in Damaskus an Nr. 9 meines Verzeichnisses ein im J. 1868 hergestelltes.[1] Als »die sommerlichen Auferstehungsofficien« (*Taχsê qaiṭâjê δaqejâmeϑâ*) bezeichnet die letztere im Titel den Inhalt, während die erstere von den verschiedenen nichtbiblischen Gesangstücken »der acht *ἠχάδια* oder Tonarten« (*δaϑemânâ iχâδjâs auχêϑ reχnê*) redet. Es handelt sich um einen echten *Ὀκτώηχος* von Sonntagsofficien für die Zeit von Ostern bis zum Ende des Kirchenjahres. Während aber der griechische *Ὀκτώηχος* in seiner kürzeren Urgestalt nur acht zu kyklischer Wiederholung bestimmte Sonntagsofficien enthält, deren je eines nach einer der acht Kirchentonarten zu singen ist, und in einer weitergebildeten Form als *Παρακλητικὴ ἤτοι Ὀκτώηχος μεγάλη* zwischen dieselben ebenso viele Serien von Officien für die Wochentage einschiebt, hat das jüngste liturgische Buch der jakobitischen Kirche unter dauernder Nichtberücksichtigung der Wochentage eine fortlaufende Reihe von viermal acht nach den verschiedenen Kirchentonarten zu singenden Officien aufzuweisen, durch welche nun nach Art abendländischer Breviere auch der letzte Sonntag des kirchlichen Festjahres sein eigenes Tagzeitengebet erhält, das Osterfest möge im einzelnen Jahre fallen, wie immer es wolle. Die liturgische Entwicklung, deren Abschluß dieses sommerliche Sonntagsbrevier bildet, wird im zweiten Teile der vorliegenden Arbeit, bei Schilderung und historischer Erklärung des jakobitischen Kirchenjahres, näher zu beleuchten sein. Für den Augenblick genügt es, auch diesen Buchtypus registriert zu haben.

[1] Vgl. O. Chr. V S. 323.

7. Die Gebetstexte und ihre Sammlung.

Wir haben eines einzigen Stammbestandteiles alles altkirchlichen Tagzeitengebetes in diesem orientierenden Überblick über die Denkmäler desjenigen der syrischen Jakobiten bisher noch nicht gedacht. Es ist dies das Gebet im engeren Sinne des Wortes, im Gegensatz zum Gesang. Die (Silvia-)Etheria lehrt, welche hervorragende Bedeutung diesem Element im Officium Jerusalems schon vor dem Ausgang des 4. Jhs. zukam. Ein »Gebet« wurde nach ihrer Beschreibung desselben *»cata singulos ymnos vel antiphonas«* der Psalmodie des nächtlichen Vigiliengottesdienstes durch einen Priester oder Diakon gesprochen.[1] Ein allgemeines Gebet des Bischofs schloß die Matutin, Sext und Non und lief in eine Segnung des Volkes, sowie mindestens bei der Matutin an erster Stelle der Katechumenen aus,[2] d. h. der allgemeine Gebetsakt, der als auf die Predigt folgend im Rahmen der eucharistischen Feier schon durch den Martyr-Philosophen Justinus bezeugt wird,[3] war hier in den Rahmen des kirchlichen Stundengebets übertragen. Besonders feierlich gestaltete sich endlich dieser abschließende Gebetsakt bei der *λυχνικόν* genannten Vesper. Bereits war hier die *μεγάλη συναπτή* des späteren griechischen Ritus ausgebildet: die etwa gleichzeitig durch Chrysostomos in Antiocheia für die eucharistische Liturgie bezeugte litaneimäßige Folge durch einen Diakon gesprochener Gebetsaufforderungen, auf

---

[1] *Peregrinatio* 24 § 1 (Geyer S. 71 Z. 18—21): *et cata singulos ymnos fit oratio. Nam presbyteri bini vel terni, similiter et diacones, singulis diebus vices habent simul cum monazontes, qui cata usw. orationes dicunt.*

[2] Ebenda 24 § 2 f. (Geyer S. 71 Z. 24 ff., 72 Z. 2 f. 4 f.): *primum dicet orationem pro omnibus; commemorat etiam ipse nomina, quorum vult, sic benedicet catecuminos. Item dicet orationem et benedicet fideles. — — — primum facit orationem, sic benedicet fideles. — — Ita ergo et hora nona fit, sicuti et ad sexta.*

[3] Apol. I 67: *εἶτα πανσαμένου τοῦ ἀναγιγνώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. ἔπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες καὶ εὐχὰς πέμπομεν.* Vgl. mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland* S. 99—108, wo die Entwicklungsgeschichte unseres Gebets im Rahmen der eucharistischen Liturgie des Ostens verfolgt ist.

welche die Gemeinde mit: *Κύριε ἐλέησον* antwortete, und eine Prozession bewegte sich zuletzt aus der Auferstehungsrotunde zu dem kreuzgeschmückten Golgothafelsen, vor und hinter welchem je noch einmal der ganze Akt des allgemeinen Bischofsgebetes, der Segnung der Katechumenen und der »Gläubigen« wiederholt wurde.[1] Man wird nun gerade von diesen Verhältnissen Jerusalems auszugehen haben, um die entsprechenden des jakobitischen Ritus richtig zu verstehen.

Den »*cata singulos ymnos vel antiphonas*« des Vigiliengesanges, d. h. je zu einer einzelnen Teileinheit der nächtlichen Psalmodie, was die Reihenfolge anlangt, ob nun vor oder hinter derselben gesprochenen »*orationes*« Jerusalems bezw. des Berichtes der abendländischen Palästinapilgerin entspricht die dem Psalmengesang des jakobitischen Officiums voraufgehende *Ṣelôϑâ* (»Gebet«).[2] Nichts anderes als der alte bischöfliche Gemeindesegen ist seinem Wesen nach das hier den Gottesdienst beschließende Segnungsgebet des *Ḥuttâmâ* (»Bezeichnung, Besiegelung«, nämlich mit dem Kreuzeszeichen).[3] Rechtsnachfolgerin des frühchristlichen allgemeinen Kirchengebets mit seiner diakonalen Litanei ist endlich neben der noch selbst die Form der Litanei wahrenden *Kârôχûϑâ* (*κήρυξις*) auf dem Boden westsyrischer — jakobitischer wie maronitischer — Liturgie eine diesem eigentümliche Gebetsform, die hier als dritte in Betracht kommt. Man kann dies zunächst bei der eucharistischen Liturgie mit Händen greifen. Denn dort begegnet unser Gebetstypus an drei Stellen, an welchen man nach der Analogie anderer Riten eine diakonale Litanei erwarten müßte, darunter vor allem an derjenigen, an welcher das allgemeine Kirchengebet schon durch Justinus bezeugt wird. Eine Art von Gebetsaufforderung, das *Prûmjôn* (*προοίμιον*), steht an der Spitze. Es folgt das eigentliche Gebet, das vielfach sich noch durch seinen Inhalt als ein altes allgemeines Fürbittengebet zu erkennen gibt und diesem Charakter auch durch seinen Namen *Sêδrâ* (»geordnete Reihe«, nämlich ursprünglich von

[1] Die ausführliche Beschreibung *Peregrinatio* 24 § 5 ff. (Geyer S. 72 Z. 15 bis 73 Z. 3).

[2] Vgl. über sie auch meine Bemerkung *Katholik* 1902, II S. 414.

[3] Vgl. a. a. O. bezw. 1903, I S. 49, 52 ff.



einzelnen Fürbitten — Plural: *Sêδrê*) Ehre macht. Den Schluß des Ganzen pflegt ein Räucherungsakt zu bilden, dessen Vorhandensein historisch zu erklären hier noch nicht der richtige Ort wäre, und ihm entspricht ein drittes Glied des Gebetssatzes, der *ʿEṭrâ* (»Incens«).[1] Was das Alter dieser dreiteiligen, als Ganzes nach ihrem Mittelstück benannten Gebetsweise der Sêδrê anlangt, so ist die Tatsache von entscheidender Bedeutung, daß bereits gegen die Mitte des 7. Jhs. der jakobitische Patriarch Joḥannân I (631—648) durch die Abfassung zahlreicher Texte des fraglichen Typus sich einen Namen gemacht hat.[2] Vermutlich wird es sich bei seinen Schöpfungen näherhin um solche in gebundener Rede gehandelt haben. Denn häufig genug erscheint der Sêδrâ in metrischer Form und dabei zuweilen mit alphabetischer Akrostichis. Metrisch ist übrigens oft, ja sehr oft auch der Ḥuttâmâ, und wenn dabei alsdann wiederum regelmäßig die Namen Aφrêms, Bâlais oder Jaʿqûβs von Sεrûγ angegeben werden, so ist dies wie bei der Bâʿûϑâ lediglich als Angabe des nach diesen Dichtern benannten Metrums zu verstehen, nicht aber an sie als an die wirklichen Verfasser der betreffenden Teile zu denken. Immerhin wird die literarische Produktion auf dem Gebiete des Ḥuttâmâ nicht weniger weit zurückweichen als auf demjenigen des Sêδrâ.

Wurden aber nach dem einzelnen Tage wechselnde Texte für das im engeren Sinne so zu nennende Gebetselement des jakobitischen Festbreviers schon im 7. Jh. fixiert, so muß auch der Buchtypus einer nach dem Verlaufe des Kirchenjahrs geordneten Sammlung solcher Texte ein recht alter sein. Das tatsächlich vorhandene Hssmaterial gestattet denselben allerdings zeitlich auch nicht entfernt so weit hinaufzuverfolgen, wie das Homiliar oder die verschiedenen der endgültigen Penqîttâ voranliegenden Choralbücher. Nur so viel können wir für ältere Zeit noch ermitteln, daß in ihr mindestens gelegentlich

[1] Vgl. meine Ausführungen *Katholik* 1902 II, S. 414 ff. und *Die Messe im Morgenland* S. 11 f. 84 bezw. die Prooimia-Sêδrê der jakobitischen Meßliturgie bei Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I, Oxford 1896, S. 71 Z. 21—72 Z. 12, 74 Z. 24—76 Z. 30, 80 Z. 20—81 Z. 17.

[2] Vgl. die Literaturgeschichten von Wright S. 139 und Duval S. 375.



die Gebetstexte des Festbreviers mit den biblischen und nichtbiblischen Lesestücken in einem einzigen Korpus vereinigt wurden. Eine in mehrfacher Beziehung hochinteressante Hs. des Markusklosters in Jerusalem enthält den so erweiterten Stoff für die Hauptfeste des Kirchenjahres: Weihnachten, Epiphanie, die Karwoche, Ostern und das »Fest des Entschlafens der Gottesgebärerin« am 15. August. Mîmrê Aφrêms, Isḫaqs von Antiocheia und Ja'qûβs Sεrûγ sind hier näherhin neben Evangelien und vereinzelt wieder einmal auch nichtevangelischen Schriftlesungen zusammen mit den Gebetstexten für die einzelnen Gottesdienste nach demjenigen Ritus vorgesehen, nach welchem dieselben von den Jakobiten der Heiligen Stadt als Stationsgottesdienste in Bethlehem, am Jordanflusse, im *ὑπερῷον* der Apostel, d. h. nach jakobitischer Tradition in der Kirche des Markusklosters selbst und am Heiligen Grabe gefeiert wurden. Die vorliegende Hs. selbst, die bereits eine Lesernotiz vom J. 1413/14 (1725 Gr.) aufweist, dürfte etwa im 13. Jh. entstanden sein. Doch hat ihr Urheber nach einer ungleich älteren, weil schon sehr defekten Vorlage kopiert, in welcher er, wie er wiederholt betont, dies und das nicht mehr fand. Wenn auch nur mittelbar dürfte also hier vielleicht noch die hsliche Überlieferung des ersten Jahrtausends zu uns reden.

Eine selbständige Sammlung der Gebetstexte des Festbreviers tritt dagegen erstmals in einem auf Befehl des Patriarchen Michaël I gefertigten Exemplar vom Jahre 1198/99 (1510 Gr.), *Paris 167 (Anc. fonds 102)* erst ganz am Ende des 12. Jhs. auf.[1] Sie umfaßte hier das gesamte Material bereits in zwei Bänden, von denen nur der zweite bis Pfingsten reichende erhalten ist. Doch dürfte die Zusammenfassung desselben in einem einzigen Bande ursprünglich durchaus die Regel gewesen sein. Sie läßt sich bis in das 17. Jh. herab noch in einer kleinen Reihe von Hss. beobachten. Hierher gehören *Brit. Mus. Add. 17.271* des 12. oder 13.[2] und *Berlin 24 (Sachau 330)* des 13. oder 14. Jhs.[3] *Paris 170 (Anc. fonds 75)* vom J. 1531/32 (1843 Gr.) mit einer Ergänzung vom J. 1538/39

[1] Vgl. Kat. S. 118.
[2] Vgl. Kat. S. 297 f. (unter Nr. CCCLX).
[3] Vgl. Kat. S. 87—90.

(1850 Gr.)[1] und *Paris 168 (Anc. fonds 52)* vom J. 1677/78 (1989 Gr.).[2] Außerdem dürften Bruchstücke einschlägiger Exemplare rund des 13. Jhs. in *Brit. Mus. Add. 17.272* foll. 75—99, *17.224* fol. 18 und *14.718* vorliegen,[3] während eine tatsächlich mit diesen Fragmenten etwa gleichaltrige, durch eine gefälschte Datierung von jüngerer Hand für das Jahr 938/39 (1250 Gr.) reklamierte Hs., *Paris 169 (Anc. fonds 109)* in der Sammlung unserer Texte überhaupt noch nicht die Ordnung des Kirchenjahrs durchgeführt zeigt.[4] Frühzeitig ist aber alsdann im Anschluß an die weitere Ausgestaltung des Buchtypus der endgültigen Penqîttâ auch die Sammlung der Gebetstexte des Festbreviers immer allgemeiner in mehrere Bände zerlegt worden. Zunächst dürfte, wie bei dem ältesten erhaltenen Exemplar jenes Typus, eine Zweiteilung vorgenommen worden sein, bei welcher der Anfang der Quadragesima die zweite Hälfte des Gesamtwerkes eröffnete. Der zweite Band eines derartigen Exemplars liegt vollständig an *Paris 173 (Anc. fonds 46)* allerdings erst rund aus dem 16.,[5] wahrscheinlich aber nur zu Anfang verstümmelt auch an *Paris 174 (Anc. fonds 76)* schon rund aus dem 13. Jh. vor.[6] Weiterhin ist die Drei- bezw. Vierteilung der Penqîttâ auf die Gebetstexte übertragen worden. So enthält die Sammlung der letzteren für das Winterhalbjahr vom kirchlichen Neujahr bis zur Quadragesima Nr. 19 meines Verzeichnisses der Hss. der uniert-syrischen erzbischöflichen Residenz zu Damaskus vom J. 1543/44 (1855 Gr.)[7] und eine im J. 1815/16 (2127 Gr.) neu gebundene und ausgebesserte Hs. des Markusklosters in Jerusalem wohl schon etwas jüngeren Datums. Die vollständige Gebetesammlung für »das große Fasten«, d. h. für Quadragesima und Karwoche, bieten *Paris 171 (Anc. fonds 38)* vom J. 1504/05 (1816 Gr.) und *172 (Anc. fonds 49)* vom J. 1517 (1829 Gr.)[8], eine im J. 1786 hergestellte

[1] Vgl. Kat. S. 120 f. [2] Vgl. Kat. S. 119.

[3] Vgl. Kat. S. 298 f. (unter den Nrn. CCCLXI ff.).

[4] Vgl. Kat. S. 120. [5] Vgl. Kat. S. 122.

[6] Vgl. Kat. S. 122 f. Die Hs. beginnt in ihrem heutigen Zustand mit dem Montag der Karwoche.

[7] O. Chr. V S. 327.

[8] Mit Vollbrevier für den ersten Fastensonntag. Vgl. Kat. S. 121 f. und oben S. 29 Anm. 1.



Hs. des Markusklosters in Jerusalem und eine vom J. 1868 datierte der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus, Nr. 12 meines Verzeichnisses,[1] während aus älterer Zeit näherhin aus dem J. 1335/36 (1647 Gr.) in *Brit. Mus. Add. 14.709* foll. 1—71 eine Sondersammlung nur für die Karwoche vorliegt.[2] Die Texte des mit Ostern beginnenden »Sommer«halbjahres mit Einschluß der Heiligenfeste bis Weihnachten enthalten hier sodann die Hss. *Brit. Mus. Add. 17.231* vom J. 1483/84 (1795 Gr.),[3] Nr. 20 und 21 des unierten syrischen Erzbistums zu Damaskus rund aus dem 16. bezw. dem 16. oder 17. Jh.,[4] *Bodl. Or. 644* in Oxford vom J. 1664/65 (1976 Gr.)[5] und ein Exemplar des Markusklosters in Jerusalem vom J. 1759/60 (2071 Gr.). Die Sonntagstexte des sommerlichen Ὀκτώηχος bieten als Ergänzung hierzu ein im J. 1754/55 (2066 Gr.) hergestelltes Exemplar desselben Bestandes und das von mir als Nr. 13 gebuchte der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus vom J. 1868.[6] Endlich scheinen die Nrn. 10 und 11 meines Verzeichnisses der in letzterer aufbewahrten Hss., vom J. 1864 bezw. 1902 herrührend, je ein Proprium de tempore und ein Proprium sanctorum von Gebetstexten des Festbreviers zu bilden.[7]

Ihr Titel bezeichnet die Sammlung seit ihrem ersten Auftreten in der Geschichte der jakobitischen Liturgie als das »Buch der *Ḥussâjê*« (Singular: *Ḥussâjâ*), d. h. genau eigentlich der »Sühnegebete«, ein Ausdruck, der am ehesten vielleicht als Übersetzung von griechischem *λιταί* zu fassen sein dürfte. Was die Sprachform der Texte anlangt, so hat sich hier im Gegen-

---

[1] O. Chr. V S. 323.

[2] Vgl. Kat. S. 303 (unter Nr. CCCLXXI).

[3] Vgl. Kat. S. 299 f. (unter Nr. CCCLXIV).

[4] Vgl. O. Chr. V S. 327.

[5] Vgl. Kat. Sp. 206—214 (unter Nr. 59).

[6] O. Chr. V S. 323.

[7] A. a. O. — Oder enthält etwa Nr. 10 nur die Texte des ersten, Nr. 11 diejenigen des dritten Teiles der dreibändigen Rezension? — Ich habe seinerzeit, weil ich die Dinge noch nicht wie heute übersah, nicht nachgeprüft, sondern bei der Eile, welche ich hatte, mich auf die Titel der beiden Hss. verlassen. Diese weisen auf ein wirkliches *Proprium de tempore* und *Proprium sanctorum* hin.

satz zu den nichtbiblischen Lese- und Gesangstücken, wie bei Psalter und Evangelienbuch, ja noch stärker als dort schließlich das Arabische geltend gemacht. Das Vorkommen einer Parallelkolumne in Karšûnî neben dem syrischen Originaltext ist diesmal nämlich nicht zu beobachten. Dagegen enthalten sogar lediglich einen Karšûnîtext die Pariser Hs. vom J. 1677/78, die zwei dem 18. Jh. angehörenden Hss. des Markusklosters zu Jerusalem für das »große Fasten« und für das »Sommer«-halbjâhr mit Heiligenfesten und alle vier einschlägigen Hss. der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus. Wer die Dinge unter dem Gesichtswinkel der beispielsweise im katholischen Gottesdienste Deutschlands bestehenden Verhältnisse betrachtet, könnte erstaunt sein, gerade in den Priestergebeten die Volkssprache zur Herrschaft gelangt, im Chorgesang dagegen die alte Kirchensprache festgehalten zu sehen. Im Orient ist eine solche Sachlage auch wohl anderseits nicht unerhört. In Gesangstücken der Gemeinde wie dem Trishagion hat sich neben Wechselgesängen zwischen Zelebrant und Gemeinde bezw. Ordnungsrufen des Diakons auf ägyptischem Boden das Griechische dem Koptischen gegenüber am zähesten gehalten, und in den griechischen Landkirchen der Patriarchate Antiocheia und Jerusalem hört man heutigestags bei der Feier der Eucharistie das liturgische und das biblische Trishagion, den *ὕμνος Χερουβικός* usw. vom Volke griechisch gesungen, während der Priester in arabischer Sprache zelebriert. Daß speziell im jakobitischen Festbrevier die Gesangstexte der Penqîttâ einer arabischen Übersetzung sich erfolgreicher entziehen mußten als die Ḫussâjê, lag an ihrer metrischen Form, welche die Grundlage ihrer althergebrachten musikalischen Melodien bildet. Solange man an diesen festhielt, wäre eine metrische Übertragung ins Arabische notwendig gewesen, zu der man sich im 16. oder 17. Jh. mit gutem Grund unfähig fühlte.

8. Zusammenfassender Rückblick.

Wir haben unseren Rundgang durch das, was man die äußere Geschichte des jakobitischen Festbreviers nennen könnte, beendigt. Es wird zweckmäßig sein, hier zu einer rückschauenden



Zusammenfassung dessen innezuhalten, was er uns zu lehren geeignet ist. Das für die Gesamtentwicklung Bezeichnende liegt offen zutage. Es ist zweierlei.

Was zunächst die Bewegung in der Richtung auf die Schaffung eines möglichst einheitlichen Festbrevierbuches anlangt, so haben wir gesehen, daß ursprünglich so ziemlich für jede Gattung in Betracht kommender Texte eine eigene nach dem Kirchenjahr geordnete Sammlung bestand. Wie das Bruchstück *Brit. Mus. Add. 14.506, 119—235* lehrt, hat man sodann frühe gelegentlich wohl eine Mehrzahl solcher Sammlungen rein äußerlich aneinandergereiht. Uralt ist aber doch auch das Streben, verschiedene jener Sondersammlungen innerlich miteinander zu verschweißen und auf diesem Wege die Zahl der beim feierlichen Gottesdienste notwendigen Bücher mehr und mehr zu vermindern. Die Verschmelzung des alten originalaramäischen Hymnariums der Maδrâšê und Sôγjâϑâ mit dem Homiliar; die entsprechende Verbindung der Qâlê mit den syrischen ʿEnjânê, wie sie das Bruchstück *Brit. Mus. 14.525* foll. 28—45 aufweist; der einer näheren Untersuchung dringend bedürftige Buchtypus von *Bodl. Dawk. 32;* die Zusammenstellung aller von einem einzelnen vorzutragenden Texte, d. h. der biblischen Lesungen, der Texte des Homiliars und der Gebetstexte, in einem einzigen Buche, welche in der Jerusalemer Hs. für die Stationsgottesdienste der Hauptfeste stattgefunden hat, sind verschiedenartige und wohl an verschiedenen Orten gemachte Versuche in der nämlichen Richtung. Zeitlich gehören wohl alle diese Buchtypen noch dem ersten Jahrtausend und kaum erst dem Ende desselben an. Eine bleibende Bedeutung hat keiner von ihnen gewonnen. Eine solche blieb einer Dreizahl anderer vorbehalten, die gleichfalls schon vor Schluß des ersten Jahrtausends ausgebildet worden sein müssen und zusammen — von den Texten des Homiliars abgesehen — den ganzen nichtbiblischen Textstoff des jakobitischen Festbreviers darbieten: dem »Ḫûδrâ« oder der »Penqîttâ« aller nicht zur Einlage in biblische Texte bestimmten Gesangstücke; dem »Tropologion« der vielmehr für solche Einlage geschaffenen; dem »Buche der Ḫussâjê« endlich, d. h. der Gebetstexte. Von diesen sind wieder die beiden Gesangbücher, wie es



scheint, um die Jahrtausendwende miteinander zu dem abschließenden Penqîttâ-Typus verschmolzen worden. Eine Vereinigung ihres Inhaltes auch mit demjenigen der Ḥussâjê-Sammlung erfolgte erheblich später und nur in Sonderhss. für einzelne Hochfeste und Festzeiten.

Ungleich wichtiger als die Beobachtung dieser rein buchgeschichtlichen Entwicklung ist nun aber diejenige eines sich immer wiederholenden Kompromisses zwischen bodenständig mesopotamischer, echt aramäischer und einer vom Westen her sich geltend machenden gräco-syrischen Art. Der Gebrauch der Heraclensis gegenüber demjenigen der Pešittâ; das aus dem Griechischen übersetzte Kirchengesangbuch des Severus gegenüber dem Maďrâšê und Sôγjâϑâ des klassischen Zeitalters der frühchristlich-aramäischen Literatur; das Homiliar der prosaischen mit Ausnahme der wenigen Stücke Jaʿqûβs von Edessa wieder ursprünglich griechischen Tûrgâmê gegenüber demjenigen der poetischen und originalsyrischen Mîmrê; die »griechischen Kanones« endlich gegenüber den »syrischen ʿEnjânê« sind die Zeugen eines mächtigen Sicheindrängens vom Standpunkte Mesopotamiens aus okzidentalischer Elemente in das Gefüge der jakobitischen Liturgie auch auf dem Gebiete des Officiums. Diese Erscheinungen bilden hier das ergänzende Seitenstück zu dem völligen Siege, den auf dem Gebiete der Messe die hierosolymitanische »Liturgie des Herrenbruders Jakobus« über die einheimisch mesopotamische Weise davontrug.[1] Die ihre Perikopen beiden Evangelientexten entnehmenden Evangeliare, die beiden Formen eines gemischten Homiliars und das gemischte Tropologion sind die Denkmäler der Mischung westlicher und östlicher Art, bis zu der auf dem Boden des Festbreviers im Gegensatz zu demjenigen der eucharistischen Liturgie die Entwicklung allerdings nur geführt hat. Der jakobitische Ritus bietet so ein Bild dar, das eine gewisse Ähnlichkeit mit dem von Duchesne als für die liturgische Entwicklung des Abendlandes grundlegend erwiesenen gegensätzlichen Verhältnis römischer und gallischer Weise besitzt. Lediglich eine gewisse Ähnlichkeit! Denn die Unterschiede sind doch

[1] Vgl. oben S. 26.



noch tief und bedeutungsvoll. Im Abendland ist es die fertige und in sich geschlossene Liturgie Roms, welche das Gebiet der altgallischen erobert, diese, von Mailand und Toledo abgesehen, geradezu verdrängt, dafür nun aber durch die Berührung mit ihr auch selbst wieder an allen Ecken und Enden modifiziert wird. Bei der Ausbildung des jakobitischen Brevierritus handelt es sich überhaupt nicht um einen in einem bestimmten Augenblick anhebenden Entscheidungskampf zwischen zwei bereits in sich zur Vollreife gekommenen reinen Riten. Jahrhundertelang ist hier immer wieder auf sehr verschiedenen Entwicklungsstufen stehendes griechisches Liturgiegut in den aramäischen Kultus eingedrungen, der gleichzeitig auch seinerseits noch fortgesetzt von innen heraus in einem weiteren und reicheren Ausbau begriffen war. Sodann hat das Mesopotamische sich hier dem ursprünglich Griechischen gegenüber doch ganz anders machtvoll behauptet, als dies im Westen wenigstens im allgemeinen das Gallische dem Römischen gegenüber tat. Im einzelnen dürfte freilich etwa nicht unpassend das Mischungsverhältnis gallischer und römischer Elemente in der ambrosianischen Liturgie Mailands mit demjenigen verglichen werden, in welchem die jakobitische Östliches und Westliches zeigt.

Und nicht nur ein Vergleich der liturgischen Dinge des syrischen Orients mit solchen des Abendlandes drängt sich hier auf. Auch wie nahe Liturgiegeschichtliches und Kunstgeschichtliches sich zu berühren pflegt, mag man sich wieder einmal vergegenwärtigen. Ein Rückläufigwerden der großen die spätantike und frühchristliche Welt beherrschenden ostwestlichen Kulturströmung, wie es sich in der griechischen Infiltrierung der jakobitischen Liturgie überhaupt und speziell ihres Festbreviers bekundet, hatte ich Gelegenheit, auch auf dem Gebiete der syrischen und zwar näherhin gerade wieder der von Jakobiten gepflegten syrischen Kunst wenigstens vorläufig zu signalisieren und durch einige hervorragende Tatsachen zu belegen.[1] Wenn es gelten wird, diesen Tatsachen genauer nachzugehen, dann wird für die kunstwissenschaftliche Forschung die

[1] R. Q. S. XXII S. 24—30 in dem oben S. 21 Anm. 2 zitierten Aufsatz *Ostsyrisches Christentum und ostsyrischer Hellenismus.*

liturgiegeschichtliche Analogie von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein.

Woher kommt nun aber der breite Strom des Griechischen, den wir da in das Syrische sich ergießen sehen? — Ich habe, was die Kunst anlangt, bereits auf Jerusalem bezw. auf Palästina im allgemeinen hingewiesen,[1] und bei Publikation der in Frage kommenden Denkmäler wird dieser Gedanke näher zu begründen sein. Leugnen läßt sich aber nicht, daß mindestens vereinzelt den syrischen Jakobiten auch von Konstantinopel her künstlerische Impulse gekommen sind, daß in ihre Kunst auch wirklich Byzantinisches eindrang.[2] Von ihrem Festbrevier ist ein Gleiches nicht zu sagen. Nichts weist hier gerade auf die Kaiserstadt am Bosporus zurück, nichts überhaupt aus der Sphäre des immerhin doch noch syrischen bezw. syro-ägyptischen Westens hinaus. Was den Ὀκτώηχος des Severus betrifft, so liegen die Dinge ja klar genug. Er ist ein altes Kirchengesangbuch Antiocheias. Das Werk eines in Ägypten arbeitenden Syrers war sodann die Heraclensis. Weitaus am bedeutsamsten ist aber für die griechische Infiltrierung auch ihres Festbreviers zweifellos Jerusalem geworden, das den Jakobiten wesentlich ihre Meßliturgie geschenkt hat. Die älteste griechische Kanonesdichtung, deren Produkte neben dem Severianischen Ὀκτώηχος das wichtigste griechische Ingrediens jenes Festbreviers bilden, ist ja so spezifisch als möglich palästinensisch. Man darf sich auch an das Beispiel der armenischen Kirche erinnern, um zu versteben, wie überragend der liturgische Einfluß Jerusalems in der jakobitischen jedenfalls nicht weniger werden mußte. Wir wissen heute, daß das altarmenische Lektionar geradezu dasjenige Jerusalems war und die gegen die Mitte des 5. Jhs. maßgeblich gewesene Stationsordnung der Heiligen Stadt aufbewahrt hat, wie die römische bis zur Stunde in den Missalien

---

[1] A. a. O. S. 29 f.

[2] Über die Arbeit aus Konstantinopel gesandter Handwerker und Künstler bei einem Klosterbau im Tûr Abdîn ums Jahr 512 s. a. a. O. S. 25 f. bezw. in Sachaus Kat. S. 585 f.; über die Tätigkeit eines ebendaher gekommenen Kirchenmalers im Dienste Bar ʿEβrâjâs Ende des 13. Jhs. vgl. oben S. 21 Anm. 2.

sogar Amerikas und Australiens steht.[1] Daß in der Frage der Weihnachts- bezw. Epiphaniefeier die Armenier trotz einiger Schwankungen dauernd sich an die Praxis der hierosolymitanischen Kirche des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jhs. hielten, wußten wir schon lange, und sie taten es, wie in der ersten Hälfte des 8. Jhs. der Katholikos Johannes von Odsun bezeugt,[2] nicht nur tatsächlich, sondern mit dem klaren Bewußtsein und ausgesprochenen Willen, sich eben dieser Praxis anzuschließen. Die Beziehungen der syrischen Jakobiten zu Jerusalem waren aber noch engere als diejenigen der Armenier. Man wird daher geradezu von vornherein, soweit nicht wie bei dem *Ὀκτώηχος* des Severus eine andere Provenienz feststeht, annehmen dürfen, daß aller griechische Einschlag in ihrer Liturgie auf palästinensischen Einfluß zurückgehe. Getragen und womöglich noch erhöht wurde dieser dabei gewiß durch den Einfluß des Gottesmutterklosters der Sketewüste. Denn dieses bildete zunächst naturgemäß eine Art von Dependance des palästinensischen Jakobitentums; ist doch sogar für abendländische Pilger des ersten Jahrtausends ein Besuch der Sketeklöster eine beliebte Erweiterung der Wallfahrt nach Jerusalem gewesen.[3] Anderseits aber verknüpften auch den mesopotamischen Osten die innigsten Bande mit der syrischen Mönchskolonie auf ägyptischer Erde. Es sei hier nur an jenen ihren hervorragenden Abt Môšê aus Nisibis in der ersten Hälfte des 10. Jhs. erinnert, der, selbst von Geburt ein Mesopotamier, von einer im Interesse seines Klosters unternommenen Reise an den Khalifenhof mit einer für die Klosterbibliothek erworbenen Sammlung von 250 mesopotamischen Hss. hervorragenden Wertes zurückkehrte und der Klosterkirche ihren Schmuck dem mesopotamisch-sassanidischen Kunstkreis angehörender

[1] Vgl. Conybeare, *Rituale Armenorum being the administration of the sacraments and the breviary rites of the Armenian church*, Oxford 1905, S. 507—532. *Appendix II. The old Armenian Lectionary and Calendar.*

[2] A. a. O. S. 181 (aus der auf der Synode von Dwin gehaltenen Rede des Johannes). Über diesen selbst vgl. Finck, *Geschichte der armenischen Literatur* in *Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen* VII 2, S. 105.

[3] Vgl. meine Schrift über *Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte*, Köln 1906, S. 19.

Stuckornamente gab.[1] Oder es sei erinnert an die Sonderkommunität von Mönchen aus Taγrîϑ, die wir rund ein halbes Jahrhundert später im Sketekloster bestehen sahen.[2] Man wird kaum irregehen, wenn man in diesem einen der wichtigsten und dann gewiß auch für die Entwicklung des Festbreviers wichtigen Kontaktpunkte von Östlichem und Westlichem im Schoße der jakobitischen Kirche erblickt.

II. Der Aufbau des Tagesofficiums.

Wie sich das Tagesofficium des jakobitischen Festbreviers in dessen endgültiger Gestalt aufbaut, das wäre naturgemäß eigentlich auf Grund der heutigestags in den Kirchen der Sekte im Gebrauch befindlichen liturgischen Hss. darzustellen. Es bedeutet nichts anderes als einen Notbehelf, wenn ich im folgenden vielmehr von dem zur Benutzung durch die unierten Syrer »des reinen Ritus« bestimmten Mossuler Brevierdruck ausgehe. Wie sich dieser im einzelnen zu den gedachten Hss. verhält, habe ich bei der Kürze der mir zur Verfügung stehenden Zeit leider weder in Jerusalem, noch vollends in Damaskus genauer nachzuprüfen vermocht. Meine an den dortigen hslichen Penqîttâ-Exemplaren und Ḫussâjê-Sammlungen immerhin gemachten Wahrnehmungen und die näheren Angaben, welche in dankenswerter Weise Sachau über den Aufbau und die Textbestandteile des einzelnen Tagesofficiums in einer Reihe von Berliner Hss. bietet,[3] werden aber ergänzend immer heran-

[1] Vgl. Strzygowski, *Der Schmuck der älteren el-Hadrakirche im syrischen Kloster der sketischen Wüste,* O. Chr. I S. 356—372, besonders S. 367 f., 371.

[2] S. oben S. 27. Eine weitergreifende Darstellung der mesopotamischen Beziehungen des Sketeklosters auf Grund der Subscriptiones, Leser-, Binde- und Schenkungsnotizen seiner Hss. kann hier nicht unternommen werden. Es wäre dies ein dankbarer Gegenstand für eine Spezialarbeit. Erwähnt sei nur, daß auch der Schreiber der breviergeschichtlich so wichtigen zweibändigen Hs. *Brit. Mus. Add. 14.515* bezw. *17.190* ein im Sketekloster arbeitender Mesopotamier war. S. oben S. 61 f.

[3] Katalog S. 43—93. — In Betracht kommen besonders das gemischte Tropologion *Sachau 349* und die altertümlichen Penqîttâhss. aus dem Ṭûr Abdîn, über welche oben S. 67 f. gehandelt wurde.

gezogen werden. Vor allem jedoch haben mir die drei ein Vollbrevier wenigstens einzelner Tage enthaltenden Hss. des Markusklosters in Jerusalem[1] eine Kontrolle des unierten Druckes mindestens nach der Seite hin ermöglicht, ob die in ihm vorgesehene Aufeinanderfolge der verschiedenartigen Textstücke auch dem jakobitischen Kultus der Gegenwart entspreche. Durchgängig hat sich hier seine volle Zuverlässigkeit für unsere Zwecke erwiesen, was um so wertvoller ist, weil die in der Masse der Hss. herrschende getrennte Überlieferung von Gesangs- und Gebetstexten ein einheitliches Gesamtbild vom Verlaufe der verschiedenen Stundengottesdienste gar nicht zu vermitteln vermag. Wo also im folgenden für irgendwelche Behauptung eine Quellenangabe nicht gemacht wird, beruht dieselbe auf dem übereinstimmenden Zeugnisse des Mossuler Druckes und der fraglichen Dreizahl jakobitischer Hss. in Jerusalem. Auch die letztere enthält allerdings nur die variabeln Teile des Officiums. Was demselben — namentlich an Formeln der Einleitung, des Abschlusses und der Überleitung zu neuen Einzelstücken veränderlichen Textes — von schlechtbin Feststehendem noch eignet, wird hier wie in aller hslichen Überlieferung stillschweigend als bekannt und von den Klerikern auswendig gewußt vorausgesetzt. Bezüglich dieser Textschicht ist die Forschung schlechthin auf die unierte Mossuler Ausgabe angewiesen, sofern sie sich nicht auf eine unmittelbare Beobachtung der praktischen Durchführung unseres Officiums im lebendigen Gottesdienst der Jakobiten selbst zu stützen vermag.[2]

Aus einer solchen Beobachtung heraus und auf Grund einer weiteren Heranziehung hslicher Überlieferung wird das auf den nächsten Seiten zu gebende Bild des nichtferialen jakobitischen Tagesofficiums — das verhehle ich mir keineswegs — vielfach sich noch ergänzen, besser begründen und auch berichtigen lassen. Anderseits gereicht demselben vielleicht

---

[1] Vgl. oben S. 28.

[2] Eine solche Behandlung dieses und anderer orientalischer Kulte der Gegenwart wäre allerdings im Interesse der liturgiegeschichtlichen Wissenschaft dringend zu wünschen. Vgl. in dieser Richtung meinen Aufsatz über *Wissenschaftliche Aufgaben in Jerusalem. Wissenschaftliche Beilage zur Germania* 1908, S. 57 ff.

ein gewisses Maß historischer Vertiefung zu bleibendem Vorzug, das ich ihm durch einen stetigen Vergleich einerseits mit dem über frühchristliches Tagzeitengebet uns Überlieferten, vor allem wieder mit dem liturgiegeschichtlichen Material der (Silvia-) Etheria, anderseits mit den Verhältnissen sonstiger Riten der Folgezeit zu geben versuche. Daß ich in letzter Richtung über den syrisch-griechischen Kreis hinaus auch auf das römische Brevier reichliche Rücksicht nahm, wird zunächst gewiß den — jedenfalls wesentlich in den Reihen des Klerus zu suchenden — katholischen Lesern der vorliegenden Studie in hohem Grade angenehm, aber auch ihren akatholischen Benutzern, sie seien Theologen oder Orientalisten, nicht völlig unerwünscht sein, da ja bei Abendländern jeder Konfession eine gewisse Bekanntschaft am ehesten mit dem vorherrschenden altkirchlichen Tagzeitengebet des Abendlandes vorausgesetzt werden darf.

1. Allgemeine Vorbemerkungen.

Meine Orientierung über das syrisch-antiochenische Ferialbrevier habe ich in einem »Allgemeines« überschriebenen ersten Kapitel[1] mit Ausführungen über dessen Bestand an einzelnen Tagzeitengebeten und ihren Kirchenton, über Inhalt und Form seiner verschiedenen Texte und seine wichtigsten unveränderlichen Gebetsformeln eröffnet. Was im gegenwärtigen Zusammenhange an erster Stelle geboten werden muß, sind einige Ergänzungen jener Ausführungen mit Bezug auf die mehrfach andersartigen Verhältnisse des Festbreviers und wesentlich wieder auf Grund des unierten Druckes, besonders der den Rubricae generales abendländischer liturgischer Bücher entsprechenden Vorbemerkungen desselben, jedoch bereits unter Berücksichtigung auch der hslichen Überlieferung.

Die kürzeren feststehenden Gebetsformeln, welche, ohne daß eine Kontrolle auf Grund der Hss. möglich wäre, der Mossuler Druck für das Festbrevier vorsieht, sind ihrer Textgestalt nach durchaus die von mir aus dem syrisch-antiochenischen Ferialbrevier mitgeteilten. Insbesondere werden das liturgische Trishagion: »Heilig bist du, Gott. Heilig bist du,

[1] *Katholik* 1902 I S. 401—416.

Starker« usw. mit seiner in jenem üblichen Erweiterung[1] und das Vaterunser als Einleitung jedes selbständigen Teiles des Tagesofficiums angemerkt. Vor dem dann wenigstens in Vesper und Matutin immer folgenden variabeln Eingangsgebet soll noch von dem Officianten der erste Text der kleinen trinitarischen Doxologie gesprochen und von allen Anwesenden durch den Gebetswunsch: »Und über uns Schwache«[2] usw. ihm geantwortet werden. Mit dem Ferialbrevier stimmt endlich das Festbrevier auch in den Eingangsformeln der Prooimien überein.[3] Die letzteren, die ihnen folgenden Sêδrê, die ʿEṭrê, Ḥuttâmê und Eingangsgebete, der Friedensgruß und die kleine trinitarische Doxologie seien, so hören wir, prinzipiell vom Bischof oder dessen Sygkellos als seinem Stellvertreter, wo weder der eine noch der andere anwesend ist, aber sei nur die Doxologie von dem ältesten anwesenden Priester, die übrigen genannten Stücke seien von einem beliebigen Priester der beiden Chöre vorzutragen, in welche zur Rezitation des Officiums der Klerus auseinandertritt. Ein Priester, nicht ein Diakon ist ferner wie in der jakobitischen Meßliturgie auch hier der Vorleser des Evangeliums.[4]

Was die Gesangstexte anlangt, so ist ihr Kirchenton wie im Ferialbrevier in der Regel für diejenigen eines Tagesofficiums derselbe. Nur am Oster- und am Weißen Sonntage wird für die Vesper und den Anfang des Nachtofficiums Ton 8, im übrigen Ton 1 angesetzt. Von den Sonntagen pflegen acht aufeinanderfolgende der Reihe nach einen der acht Töne zu haben. An Festtagen sind der insbesondere für alle Muttergottesfeste vorgesehene Ton 1 und der für alle sonstigen Heiligenfeste angesetzte Ton 8 die häufigsten, die Töne 2, 5

[1] In Übersetzung mitgeteilt a. a. O. S. 405.

[2] »und Sünder ergieße sich Barmherzigkeit und Gnade in beiden Welten in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.« Vgl. a. a. O. S. 405.

[3] Vgl. a. a. O. S. 414 bezw. Breviarium I S. 53 der Rubriken. Siehe auch oben S. 86. Jedes Prooimion beginnt mit den in der hslichen Überlieferung durchgehends stillschweigend als bekannt vorausgesetzten Worten: »Lobgesang und Bekenntnis und Ruhm und Preis und Erhebung — so ist es gebührend — steige ohne Unterlaß immerdar zu jeder Zeit und zu jeder Stunde von uns auf zu — — — —«

[4] *Breviarium* I S. 52 ff. der Rubriken.

und 7 schon ungemein viel seltener und die Töne 3, 4 und 6 sogar nur je einmal vertreten.[1]

Fassen wir die als Inhalt nach Alter und Charakter sehr verschiedener liturgischer Bücher uns hinlänglich bekannten einzelnen Arten unserer Gesangstexte nochmals zu flüchtigem Überblick ins Auge, so fällt zunächst bezüglich der Psalmodie im Festbrevier nicht minder als im Ferialbrevier ihr im Verhältnis mit anderen Riten ungemein geringer Umfang auf. Nichts erinnert vor allem an ein kyklisches Durchbeten des gesamten Psalteriums, wie es das monastische und unter dessen Einfluß das römische Brevier des Abendlandes für eine einzige, das ambrosianische für den Zeitraum von zwei Wochen, der griechische Ritus innerhalb der Quadragesima umgekehrt sogar zweimal, sonst wieder einmal für eine Woche als Prinzip aufstellt, der nestorianische es im Verlaufe einer solchen sogar im bloßen ferialen Nachtofficium anstrebt. Man wird hierin nun mindestens nicht ohne weiteres ein Symptom weit fortgeschrittener Verkümmerung erblicken dürfen, sondern sich wieder einmal des innigen Zusammenhanges zu erinnern haben, welcher den jakobitischen Gottesdienst mit dem frühchristlichen Jerusalem verbindet. Die von der abendländischen Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. für die dortige Psalmodie schon ihrer Zeit so nachdrücklich bezeugte engste und durchgängige Anlehnung an Zeit und Ort eines jeden gottesdienstlichen Aktes, von welcher das kirchliche Tagzeitengebet keineswegs ausgenommen war,[2] wäre mit einer kyklischen Durchbetung jener Art geradezu unvereinbar gewesen. So könnte denn der Gedanke an eine solche sehr wohl der jakobitischen Liturgie als einer Tochter der frühchristlich-hierosolymitanischen von vornherein ferngelegen haben. Entscheiden wird sich freilich in diesem Sinne ohne ein unmittelbares Studium der älteren und ältesten Hss. sowohl anderer orientalischer Riten als auch des jakobitischen selbst nichts lassen.

Wertvollen Aufschluß bieten dagegen schon die Rubriken

[1] Eine Liste der an den einzelnen Sonn- und Festtagen des Jahres im unierten Ritus jeweils gebrauchten Kirchentöne steht im *Breviarium* I S. 55 der Rubriken.

[2] Vgl. die Stellensammlung oben S. 44 Anm. 2.



des gedruckten Mossuler Breviers[1] über die Vortragsweise des Psalmentextes. Dieselbe ist, wie wir hier erfahren, eine dreifache oder, wenn auch die sekundäre Weiterbildung einer älteren Vortragsart mitgezählt werden soll, eine vierfache. Die Psalmen werden nämlich, so heißt es, entweder »einfach«, *φεšîṭâîϑ*, d. h. vollständig »*sine cantu*« (*δelâ qîntâ*) rezitiert oder in Verbindung mit einem ʿEnjânâ oder Kanon oder endlich »im *Qûqlijôn* (*βεqûqlijôn*),[2] d. h. so, daß der gesamte Psalmtext unter Einschiebung von Hallelujah nach jedem ganzen oder halben Vers in eigentlichem Sinne gesungen wird. In der Verbindung mit einem ʿEnjânâ oder Kanon wird dagegen der biblische Text selbst wiederum *sine cantu* vorgetragen: gesungen werden nur die ursprünglich und von Rechts wegen in ihn einzuflechtenden Strophen liturgischer Poesie. Doch wird nunmehr auch eine Scheidung von Psalmtext und liturgischer Einlage in der Weise zugelassen, daß im Zusammenhang zuerst jener *sine cantu* rezitiert und alsdann ebenso zusammenhängend diese gesungen wird. Unter »Psalm« ist übrigens bei dem allem auch das nicht gerade dem Psalter entnommene biblische Canticum mitzuverstehen. Beschlossen wird sodann jeder »Psalm« in diesem weiteren Sinne, an welchen nicht, mit ihm zu einer Einheit zusammengefaßt, ein anderer sich anschließt, durch die kleine trinitarische Doxologie, wobei erst hinter dieser die letzte Strophe eines mit dem biblischen Text verbundenen ʿEnjânâs oder Kanons und, wenn ein solcher fehlt, ein ʿ*Eqbâ* (»Ferse«, Plural: ʿ*Eqbê*) oder *Kurrâχâ* (*τροπάριον*,

[1] I S. 53 f.

[2] Eine Übersetzung dieses Terminus wage ich nicht zu geben. Wenn ich unter Zurückführung auf griechisches *κύκλιον*, *Katholik* 1902 II S. 407, umschreibend von einem »Prozessionslied« sprach, »während dessen der Klerus den Altar umschreitet«, so war ich durch Brockelmann irregeführt, der *Lexicon Syriacum* S. 335 das Wort mit aller Bestimmtheit so erklärt. Allein von einem derartigen Umzug wissen weder die gedruckten Texte des unierten Ritus noch die liturgischen Hss. Vielleicht wäre eher auf griechisches *κουκούλιον* zurückzugehen, das als Synonym von *κοντάκιον* speziell die Kehrstrophe der auch als Ganzes so genannten Hymnen der altbyzantinischen bezw. der älteren griechisch-syrischen Kirchendichtung, besonders des Romanos bezeichnet. Das *Qûqlijôn* unseres jakobitischen Psalmenvortrags wäre dann im engeren und ursprünglichen Sinne dessen Hallelujah-Refrain.

Plural: *Kurrâχê*) folgt. Von den beiden letzteren Kleinformen liturgisch-poetischen Textes wird die erste durch ihren Namen unverkennbar als ein kurzes Abschlußstück bezeichnet und entspricht, stets nur aus einer einzigen Strophe bestehend, nach Umfang und Funktion am ehesten der abschließenden Antiphon abendländischer Psalmodie.[1] Seine Stelle scheint der ʻEqbâ im Festbrevier wesentlich hinter den *sine cantu* rezitierten Texten zu haben, und, wie sein Name ohne weiteres aus dem Syrischen hinreichend verständlich ist, so dürfte er durchaus der Sphäre aramäischer Originalschöpfung angehören. Der Name des Kurrâχâ, welcher demgegenüber sich nur als Wiedergabe eines griechischen Terminus begreifen läßt,[2] weist vielmehr in dasjenige gräco-syrischer Übersetzungsliteratur und bezeichnet ein Gebilde von regelmäßig zwei, vielfach durch einen gemeinsamen Kehrvers miteinander verknüpften Strophen, von denen wenigstens ursprünglich die erste wohl vor, die zweite nach der trinitarischen Doxologie zu singen war. Die hierher gehörigen Stücke bilden jeweils den Abschluß mit Hallelujah selbst vollständig zu singender biblischer Texte. In der hslichen Überlieferung habe ich nun zwar bislang den Terminus ʻEqbâ nur für das Ferialbrevier, den Terminus Kurrâχâ überhaupt nicht angetroffen. Allein das Fehlen des Namens bedeutet hier selbstverständlich nicht auch ein Fehlen der Sache. So wäre es zum Beispiel einer Untersuchung wert, in welchem Verhältnis die Kurrâχê des Mossuler Druckes zu den geradezu *Τροπάρια* (*Ṭrôφârjâ*) genannten Stücken der Tropologien des 9. und 10. Jhs. stehen.[3]

---

[1] Vgl. über den ʻEqbâ auch *Katholik* 1902, I S. 411 f.

[2] Grundbedeutung der √krk ist »wenden, umwenden«. Brockelmanns Erklärung a. a. O. S. 166 »*toni cum versu intercalari saepe repetito*« ist wieder höchst vag und erfährt durch das Mossuler Brevier alles eher als eine Bestätigung.

[3] Bemerkenswert ist es auch, daß mit *Kurrâχâ* vereinzelt die Bezeichnung *Kaϑismâ* (= *κάϑισμα*) oder *Sṭîχôn* (= *στίχος*?) wechselt. Vgl. *Breviarium* II S. 8 bezw. 34. Indessen scheinen die Kurrâχê mindestens des Mossuler Druckes nach der von Sachau im Katalog S. 484 mitgeteilten Probe auf den Kirchweihsonntag jedenfalls verschieden zu sein von den *καϑίσματα* für Sonntage, Herrn- und Heiligenfeste in der Berliner Hs. 156 (*Sachau 234*) foll. 181r°—199r°.

Eine Nachprüfung der gedruckt vorliegenden Texte auf Grund älterer Hss. würde sich ferner bei dem vorwiegenden Interesse, welches die semitische Philologie naturgemäß den beiden Großformen sangbarer altsyrischer Kirchendichtung entgegenbringt, in besonders hohem Grade bezüglich der Maᵭrâšê und Sôγjâϑâ verlohnen. Wo nicht durchgängig, so doch in sehr vielen Fällen scheint der unierte Brevierdruck hier nämlich nur einen unvollständigen Text zu bieten.[1] So umfangreiche Stücke, wie es einige der von Kirschner bekannt gemachten Sôγjâϑâ sind, sucht man durchaus vergebens. Ja, wenn die Angaben zutreffen, welche dieser über den ursprünglichen Umfang der Verwendung von Sôγjâϑâ im jakobitischen Gottesdienst macht,[2] würde derselbe ein erheblich größerer gewesen sein, als nicht nur die sieben Bände des gedruckten unierten Gesamtbreviers, sondern auch die jungen jakobitischen Penqîttâhss. in Jerusalem und Damaskus vermuten lassen. Immerhin würde eine erschöpfende Konfrontierung selbst dieser mit der Druckausgabe hier von hervorragendem Werte sein und deren wissenschaftliche Bedeutung gewaltig vermehren. Ein Nachweis der schon anderweitig, namentlich vollständiger gedruckten Nummern hätte sich natürlich mit ihr zu verbinden.[3]

Dem Ferialbrevier gegenüber bilden Maᵭrâšê und Sôγjâϑâ auch in demjenigen Umfange noch, in welchem sie der Mossuler Druck aufweist, das nicht nur quantitativ, sondern vor allem qualitativ bezeichnende Mehr des Festbreviers. Völlig dieselbe ist demgegenüber hier und dort die Stellung der hymnenartigen

[1] So werden von dramatisch-dialogischen Sôγjâϑâ mit alphabetischer Akrostichis auf die Sonntage der Verkündigung an Zacharias und an die Gottesmutter bezw. auf Epiphanie II S. 68, 94, III S. 278 jeweils nur einige wenige Strophen mitgeteilt.

[2] O. Chr. VI S. 3 f. Ihnen zufolge wäre die Sôγîϑâ aus jakobitischen Hss. auch für Vesper und Matutin zu belegen. Ich bezweifle dies auf Grund meiner Kenntnis der hslichen Überlieferung vorerst stark. Sollte etwa eine Verwechslung mit den Verhältnissen maronitischer Breviere vorliegen, auf die sich Kirschner ausdrücklich auch bezieht?

[3] Vgl. auch meine diesbezügliche Anregung O. Chr. V S. 331, wo ich besonders einen Vergleich mit den bei Herstellung des gedruckten Textes selbst zugrunde gelegten und heute in der unierten erzbischöflichen Residenz in Damaskus befindlichen Hss. empfehle.



Bâʿûϑâ.[1] Der Qâlâ[2] ist mindestens in der Druckausgabe des Festbreviers prinzipiell stets ein vierstrophiger, indem die im Ferialbrevier einen so breiten Raum einnehmenden Ergänzungsstrophen zur Ehre der Gottesmutter und aller Heiligen, zum Zweck der Ermahnung zur Buße und zur Fürbitte für die Abgeschiedenen hier naturgemäß keinen Platz haben. Nur eine fünfte Strophe zum Troste der armen Seelen findet sich an zwei Stellen des Officiums regelmäßig als Anhang auch eines nichtferialen Qâlâ. Es fehlt wenigstens vereinzelt ferner der auf die Stelle vor der ersten und zweiten Qâlâstrophe verteilte *Peϑgâmâ* (»Versus«, Plural: *Peϑgâmê*) mit seinem meist dem Psalter entnommenen Texte, während die beiden Hälften der kleinen trinitarischen Doxologie vor der dritten und vierten ihren unverrückbaren Standpunkt behaupten. Mit dem speziellen Namen eines *Qubbâlâ* (»Anrufung«? Plural: *Qubbâlê*) bezeichnet die unierte Edition endlich einen in den Gebets- und Räucherungsakt zwischen Sêδrâ und ʿEṭrâ eingeschobenen Qâlâ, dessen Text sich stets, aber nicht unter dieser Etikettierung, auch in den jakobitischen Hss. zu Jerusalem und Damaskus findet.

Mit jener übereinzustimmen scheinen diese sodann auch bezüglich der Prooimia, Sêδrê und ʿEṭrê, deren Funktion und Form auf der anderen Seite auch wieder in Fest- und Ferialbrevier die nämlichen sind. Eine reiche Auswahl nach den einzelnen Tagen und Festzeiten verschiedener Texte weisen dagegen nur die hslichen Ḫussâjêsammlungen an Ḫuttâmê auf, während der Mossuler Druck[3] hier nur einige wenige unveränderliche Texte für die selbständigen Teile des Tagesofficiums enthält. Ein Verarmen des unierten Gottesdienstes dem jakobitischen gegenüber ist da einmal mit Händen zu greifen. Umgekehrt hat sich in ersterem an einer einzigen Stelle ein seiner Natur nach offenbar uraltes Gebetselement, dem ich in der hslichen Überlieferung von Texten des jakobitischen Fest-

[1] Vgl. oben S. 64 ff.

[2] Vgl. ebenda S. 63 f.

[3] I S. 12—14. — Es sind hier durchweg die nämlichen Texte abgedruckt, die ich aus dem unierten Ferialbrevier durch Übersetzung bekannt gegeben habe.

breviers bislang nicht begegnet bin, an der *Kârôzûϑâ* (= κή-ρυξις) erhalten,[1] einer Art durch den Diakon vorgebeteter Litanei, hinter deren einzelnen Absätzen Gebetsrufe der gesamten am Gottesdienst teilnehmenden Gemeinde einfallen. Von jenen Absätzen — durchgängig vier an der Zahl — sind die beiden ersten für die verschiedenen Tage des kirchlichen Festjahres von verschiedenem Text, und ein Gleiches gilt von einem das ganze Gebilde abschließenden Gebet des Bischofs oder Priesters. Die Weiterbildung der frühchristlichen diakonalen Litanei und des ihr folgenden Bischofsgebetes, wie deren Bild am klarsten in den AK entgegentritt, das Seitenstück der litaneiförmigen *Διακονικά* des griechischen Ritus mit den sie abschließenden bloßen priesterlichen ἐκφωνήσις sind hier so wenig zu verkennen, daß höchstenfalls in jener Variabilität des Textes eine erst im unierten Officium zur Ausbildung gelangte Erscheinung vermutet werden könnte, mindestens ein noch unveränderlicher Kârôzûϑâ-Text aber unbedingt als ein ursprünglicher Bestandteil schon des echt jakobitischen betrachtet werden muß. Ein solcher könnte denn auch sehr wohl der herrschenden Übung der Hss. entsprechend in diesen deshalb mit völligem Stillschweigen übergangen worden sein, weil man die auf dem Gedächtnis beruhende Bekanntschaft mit ihm bei dem zu seinem Vortrage bestimmten Kleriker voraussetzen durfte. Indessen mag eine genauere Kenntnis der Hss. auch hier uns vielleicht noch weiter und besser zu sehen lehren.

2. Die Vesper.

Gleich allem altkirchlichen Stundengebet beginnt dasjenige der syrischen Jakobiten den liturgischen Tag mit dem Vorabend des entsprechenden natürlichen, und zwar ist seine Vesper, *Ramšâ* (»Abend«), auch *Naghâ* (= λυχνικόν) genannt, wie die kirchliche Abendfeier im Orient überhaupt, im nichtferialen Officium nicht weniger als im ferialen für jedes, auch das höchste Fest nur eine einzige: in der Terminologie abendländischen Breviergebets gesprochen, immer eine »erste«.

---

[1] Vgl. oben S. 86.



Um sich in ihrem Gefüge zu orientieren, wird man am besten von dem entwicklungsgeschichtlichen Zentralstück alles im letzten Grunde auf Syrien als seine Wiege zurückweisenden Vespergebetes, dem ψ 140, auszugehen haben. Seinen allabendlichen Vortrag bezeugt in Antiocheia Chrysostomos[1] bereits für das ausgehende 4. Jh., und die AK, welche ihn und zwar ihn allein gleichfalls für das im Gotteshause zu verrichtende Abendgebet der Gemeinde ansetzen, nennen ihn dementsprechend schlechthin den *ἐπιλύχνιος ψαλμός.*[2] In Jerusalem hat im Gegensatz hierzu an der Wende des 4. zum 5. Jh. die (Silvia-) Etheria schon eine Mehrzahl von »*psalmi lucernares*« beobachtet,[3] und tatsächlich sehen wir denn späterhin im griechischen wie in allem aramäischen Vespergebet ψ 140 durch weitere Stücke des Psalters ergänzt. Der Textbestand dieser Ergänzung ist lediglich in einem Punkte innerhalb der beiden Sprachgebiete ein anderer. Während nämlich, wie schon früher zu berühren war, das ständig nach seinen Anfangsworten *Κύριε ἐκέκραξα* zitierte Psalmencanticum des griechischen *Ἑσπερινός* sich aus den ψψ 140, 141, 129 und 116 zusammensetzt, weist dessen aramäisches Seitenstück *Mârjâ qerîϑâχ* (»Herr, zu dir habe ich gerufen«) bei Nestorianern und Jakobiten übereinstimmend an Stelle von ψ 129 vielmehr ψ 118. 105—117 auf. Wie eine Erweiterung des ursprünglichen biblischen Textes bezeugt zuerst für das Jerusalem des zu Grabe gehenden 4. Jhs. die abendländische Pilgerin auch eine Verbindung desselben mit »*antiphonae*«, d. h. mit, wie auch immer gearteten, liturgischen Einschiebseln. Die Reihe der *Στιχηρά* zum *Κύριε ἐκέκραξα,* die heute das Proprium jedes griechischen Tagesofficiums eröffnet, stellt die byzantinische Ausgestaltung dieser Einschübe dar. Der jakobitische Gottesdienst, dessen Ferialbrevier sich hier auf die

[1] *In psalm. CXL* (Migne, *P. G.* LV Sp. 427): *οὐδὲ γὰρ ἁπλῶς οἶμαι τὸν ψαλμὸν τοῦτον τετάχθαι παρὰ τῶν πατέρων καθ' ἑκάστην ἑσπέραν λέγεσθαι.*

[2] II 59 § 2 (*ed.* Funk I S. 170): *ἀλλ' ἑκάστης ἡμέρας συναθροίζεσθε ὄρθρου καὶ ἑσπέρας ψάλλοντες καὶ προσευχόμενοι ἐν τοῖς κυριακοῖς ὄρθρου μὲν λέγοντες ψαλμὸν τὸν ξβ', ἑσπέρας δὲ τὸν ρμ',* VIII 35 § 2 (ebenda S. 544): *καὶ μετὰ τὸ ῥηθῆναι τὸν ἐπιλύχνιον ψαλμόν.*

[3] *Peregrinatio* 24 § 4 (*ed.* Geyer S. 72, 10 f.): *Dicuntur etiam psalmi lucernares, sed et antiphonae diutius.*

Einzelstrophe eines ʿEqbâ beschränkt,[1] durchflicht im Festbrevier entsprechend das abendliche Psalmencanticum gleichfalls mit einer bald als ʿEnjânâ, bald als Kanon bezeichneten ganzen Strophenserie. Mit dem von ihr umrankten biblischen Text steht diese weder in einem inhaltlichen, noch in einem formalen Zusammenhang. Auch unter sich werden ihre einzelnen Glieder, soweit es sich nicht etwa um Übersetzungen aus dem Griechischen, sondern um syrische Originaldichtungen handelt, wohl in den weitaus meisten Fällen lediglich durch das allen gemeinsame gleiche Metrum zu einer höheren Einheit verbunden.[2] Doch finden sich auch Stücke, in welchen ein in allen oder doch in den meisten wiederkehrender Refrain ein weiteres Band um die verschiedenen Strophen schlingt.[3] Ein unveränderliches

---

[1] *Katholik* 1902 II S. 417 habe ich dies ausdrücklich zu vermerken mit einem bedauerlichen Versehen unterlassen. Die Hss. und der Druck von Scharfah stimmen hier indessen überein.

[2] Als Beispiel diene der Text für Epiphanie (*Breviarium* III S. 259 f.): 1. »Christus wurde getauft * Im Jordanflusse, * Und vom Himmel der Vater * Und der Heilige Geist legten Zeugnis ihm ab, * Der Geist durch die sichtbare Erscheinung * Und der Vater durch die Stimme: * ‚Dieser ist * Mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe'.« * 2. »Johannes rief * Am Jordanflusse: * ‚Dieser ist * Das lebendige Lamm Gottes', * Und zeigte ihn mit dem Finger * Der Menge, indem er sprach: * ‚Dieser trägt * Die Sünde der Welt und erlöst sie'.« 3. »Christus, der uns erschienen * Und aus der Höhe kam * Und im Jordan die Taufe empfing * Von seinem Herold Johannes, * Auch der Heilige Geist * In Taubengestalt * Ruhte auf seinem Haupte, * Und der Vater rief: * ‚Dieser ist mein Geliebter'.« 4. »Gläubige Kirche, * Lobsinge ihm, * Dem himmlischen Bräutigam, * Der dir sich im Jordanflusse verlobte, * Und in den Scharen seiner Söhne * Bekenne seine Verdemütigung, * Der, obgleich allheilig, * Mit den Sündern die Taufe empfing.« 5. »Der Dreieinigkeit Geheimnis * Schaute Johannes * Am Ufer des Jordanflusses * Bei der Taufe des Gottessohns: * Den Sohn die Taufe empfangend * Und den Geist herabsteigend * Und den Vater, der rief: ‚Dieser ist mein Sohn, mein Geliebter dieser'.«

[3] So mit dem nur einmal fehlenden Refrain: »Kommet, lasset uns hochpreisen und anbeten ihn« folgender Text auf Weihnachten (*Breviarium* III S. 465 f.): 1. »Christus wurde geboren * In Bethlehem, * Und vom Aufgang * Kamen Magier zu seiner Ehre * Und frugen und sprachen: * ‚Wo ist, der geboren wurde, der König, * Zu dem wir kommen?' * Kommet« usw. 2. »Auf ihren Knieen trug * Maria Christum * Und stillte mit Milch ihn, * Den Ernährer aller Geschöpfe. * In Windeln wickelte sie ihn, * Legte in eine Krippe ihn auch, * Und die (himmlischen) Wächter und die



Einleitungsgebet mit den Anfangsworten *Ṣûϑ mârjâ* (»Höre, Herr«) geht endlich nach der Mossuler Brevierausgabe an Sonntagen, Herrenfesten und in der Quadragesima dem Vortrag des *Mârjâ qerîϑâχ* voran.[1]

Nach der betreffenden Anweisung der AK und nach der Schilderung der (Silvia-)Etheria hat nun ψ 140 ursprünglich den Abendgottesdienst Syriens eröffnet, und tatsächlich läßt noch das syrisch-antiochenische Ferialbrevier von heute ihm nichts als ein — hier unveränderliches — »Eingangsgebet« (*Ṣelôϑâ δešurrâjâ*) vorangehen.[2] Eine reichere Entwicklung zeigt hier unser Festbrevier. Das »Eingangsgebet« selbst ist zunächst prinzipiell für jedes Tagesofficium ein eigenes, das im allgemeinen den Beistand Gottes zu würdiger Feier des betreffenden Festes oder heiligen Tages erfleht,[3] nur seltener eine durch die Tagesfeier nahegelegte speziellere Bitte ausspricht.[4] Lediglich

Engel * Riefen: ‚Heilig, heilig' ihm.« 3. »Hirten traten ein * In Bethlehem * Und fanden dort * Das Kind, das in Windeln gewickelt, * Und die Scharen der Engel, * Rufend und sprechend: * ‚Dieser ist der König'. * Kommet« usw. 4. »Ein Lied sangen die (himmlischen) Wächter * In Bethlehem: * ‚Ehre in den Höhen * Sei Gott, der Mensch geworden, * Und auf Erden Friede * Und Hoffnung und Freude'. * Christus ist geboren, * Kommet« usw. 5. »Christus wurde geboren, * Siehe, von Ewigkeit her, * Ohne jemals zu scheiden * Aus dem Schoße seines Erzeugers; * Und am Ende der Zeiten * Kam er und wurde Fleisch * Aus der Jungfrau Maria. * Kommet« usw.

[1] *Breviarium* I S. 1: »Höre, Herr, und vernimm die Stimmen und Bitten deiner Anbeter und nimm ihre Dienste und ihre Gebete vor dir (gnädig) an wie ein angenehmes Opfer und einen reinen Wohlgeruch und stelle die Erinnerung an dich als Hüterin an unseren Mund und unsere Lippen und lasse nicht zu, daß der Teufel uns zu bösen Worten verleite, sondern gib uns, an Lobliedern zu jeder Stunde unsere Zungen zu erfreuen und dir Verherrlichung und Bekenntnis emporzusenden, Vater, Sohn und Heiliger Geist, jetzt und in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.«

[2] Vgl. *Katholik* 1902, II S. 417.

[3] So in folgendem, dem Festofficium von Epiphanie entnommenem Beispiel (*Breviarium* III S. 349): »Mache uns würdig, Christus unser Gott, dieses herrliche Fest der Lichter, beziehungsweise deiner göttlichen Taufe und Erscheinung in Reinheit und Heiligkeit und mit göttlichen Lobgesängen zu feiern, indem du uns Verzeihung unserer Schulden und Sünden schenkst, unser Herr und unser Gott in Ewigkeit.«

[4] Beispielsweise in folgendem Text für den dem Gedächtnis der Kirchweihe gewidmeten ersten Sonntag des Kirchenjahres (*Breviarium* II



für die Werktage der Quadragesima sieht der Mossuler Druck wieder ein einziges unveränderliches Formular vor,[1] doch scheint diese Beschränkung in der hslichen Überlieferung keine genügende Stütze zu finden. Umgekehrt läßt weiterhin diese, soweit die Hss. in Berlin und Jerusalem in Betracht kommen, auf das »Eingangsgebet« vor *Mârjâ qεrîϑâχ* ausschließlich den einzigen ψ 50 (Peš. 51) wiederum in Verbindung mit einem Enjânâ folgen, mit welchem in jenen Hss. somit die Gesangstexte eines jeden Tagesofficiums anheben. Dagegen verzeichnet zu freier Wahl neben, ja sogar an erster Stelle vor dem letzteren das gedruckte Brevier der Unierten noch die Texte einer anderen Ordnung, nach welcher, an Fasttagen *sine cantu* rezitiert, sonst mit Hallelujah vollständig gesungen und von einem Kurrâχâ gefolgt, ein jedem Tagesofficium eigentümlicher wechselnder Psalm sich an das »Eingangsgebet« anschließt. Darüber, wie diese Doppelform der Vesper zu erklären sein dürfte, gibt dasselbe zugleich einen wertvollen Wink, wenn es den Kurrâχâ des variabeln Psalms mehrfach als einen »griechischen« bezeichnet,[2] um ihm den ʿEnjânâ zu ψ 50 als einen

S. 1): »Laß, Herr, Gott, in deiner heiligen Kirche ungeteilte Ruhe und durch keine Spaltung gestörten Frieden wohnen, befestige sie unerschütterlich auf dir, dem Felsen der Wahrheit, Christus, und befreie sie in deiner Barmherzigkeit von allen Schäden und allen Häresien, damit sie in Freude und Jubel Verherrlichung und Bekenntnis zu dir emporsende und zu deinem Vater und zu deinem Heiligen Geiste jetzt und allzeit und in die Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.«

[1] IV S. 5 f.: »Mache, Herr, deine Kirche würdig, reinen Sinnes dir zu fasten und in heiliger Weise vor dir zu beten, und laß in ihr die Ruhe und den dir genehmen Frieden wohnen. Ergieße deine Segnungen über dein gläubiges Volk, erhöhe die Priester durch geistige Zierden des Priestertums und gib den Diakonen einen tadellosen Wandel, damit sie in glänzender Lauterkeit deinem heiligen Altare dienen, auf daß Verherrlichung und Bekenntnis wir zu dir emporsenden jetzt« usw.

[2] Auch die Bezeichnung als »Kanon«, welche hier vielfach mit Kurrâχâ wechselt, weist in diese Richtung. Als Probe eines ausdrücklich als »griechisches« eingeführten Stückes dieser Art sei dasjenige auf den Sonntag der Verkündigung an Zacharias angeführt (*Breviarium* II S. 54 f.): 1. »Zacharias, der Priester, sah ein furchtbares Gesicht im heiligen Altarraume einst, einen (himmlischen) Wächter, mit Feuer bekleidet, der ihm verkündete und also zu ihm sprach: ‚Zweifle nicht, o Zacharias, sondern rufe mit Freude: Hochgepriesen bist du und verherrlichungswürdig bist du, Gott unserer

»orientalischen« (*maδnεχâjâ*), d. h. original aramäischen gegenüberzustellen. Es ist der uns nachgerade sattsam bekannte Gegensatz zwischen dem aramäischen Osten und dem griechischen Westen, zwischen Edessa und Jerusalem — dürfen wir möglicherweise sagen —, was hier erstmals auch im Aufbau des Tagesofficiums sich geltend macht. Was dabei näherhin den wechselnden Tagespsalm betrifft, so dürfte in ihm das jakobitische Seitenstück zu einer bei den Griechen und den Nestorianern ungleich umfangreicheren jüngeren abendlichen Psalmodie zu erblicken sein, die bei den ersteren grundsätzlich ein vollständiges *κάθισμα τοῦ ψαλτηρίου*, am häufigsten das erste oder das achtzehnte, d. h. die ψψ 1—8 oder 119—133 umfaßt,[1] bei den letzteren sich — nachweislich seit dem 10. Jh. — auf eine oder zwei der *Marmîθa* genannten kleineren Abschnitte des nestorianischen Psalters, d. h. auf zwei größere bis vier kleinere Psalmen oder das Doppelte beschränkt.[2]

Die Rezitation eines einzelnen und zugleich stets eines und desselben Psalms an dieser Stelle ist demgegenüber wohl zunächst allgemein als eine Parallelerscheinung zu derjenigen des ψ 103 zu begreifen, der als *Προοιμιακός* im griechischen *Ἑσπερινός* noch der variabeln *στιχολογία τοῦ ψαλτηρίου* voraufgeht. Die Auswahl speziell des ψ 50 für die Funktion eines Einleitungstextes wird sodann aus einer Anlehnung an das Vorbild der Matutin zu erklären sein, an deren Spitze sich,

Väter.'« 2. »,Eingedrungen ist und erhört dein Gebet denn vor Gott, o Zacharias, und Elisabeth, dein Weib, gebiert einen Sohn, und du sollst seinen Namen Johannes nennen, und er wird seinem Herrn den Weg bahnen, laut rufend in der Wüste: Hochgepriesen' usw.« Bemerkenswert ist, wie überaus häufig sich in unseren Texten der hier vorliegende oder irgendein ähnlicher, eine Übersetzung von: *ὁ τῶν πατέρων θεός* enthaltender Refrain findet.

[1] Ersteres noch heute jeden Samstagabend in der (Vor)vesper des Sonntags, letzteres ursprünglich an allen anderen Wochentagen vom 20. September bis 24. Dezember und vom 15. Januar bis zum Anfang der Quadragesima.

[2] Nach dem unierten *Breviarium Chaldaïcum* ist ersteres in allen Festofficien, letzteres im ferialen Officium der Fall. Nach der Liturgieerklärung des Georgios von Arbela (vgl. Assemani B. O. III 1 S. 518—540) war im 10. Jh. das eine der Brauch dieser, das andere der jener Kirchen während des ganzen Jahres.

wie wir sehen werden, die Verwendung gerade dieses Textes wieder bis in das 4. Jahrhundert hinauf verfolgen läßt.[1] Aus der Matutin, wo allein einen analogen Hymnus, *Oghormea* (»Erbarme dich«) genannt, auch das armenische Brevier aufweist,[2] ist ferner unverkennbar hierher die Verbindung des biblischen Stückes mit einem ʿEnjânâ übertragen. Der letztere läßt diesmal eine eigentümliche literarische Entwicklung beobachten, die mit einigen Worten zu verfolgen sich wohl der Mühe lohnt. Ein bestimmter schematischer Aufbau hat ursprünglich die liturgische Dichtung mit dem Schriftwort aufs innigste verbunden, das sie als Schmuckglied zu durchranken bestimmt war. An die einfachsten ὑπακοαί frühchristlichen responsorischen Psalmenvortrags erinnernde Refrains nahmen und nehmen in den meisten einschlägigen Texten des Mossuler Druckes noch auf die Eingangsworte von ψ 50 am Ende der einzelnen Strophen immer wieder Bezug. »Erbarme dich«, »Erbarme dich meiner«, »Erbarme dich meiner, o Gott«, »Gott, erbarme dich unser«, »Herr, Allherr, erbarme dich unser«, »Zu dir wende ich mich: erbarme dich meiner«, lauten sie beispielsweise oder mit Rücksichtnahme auf einen an dem betreffenden Tage gefeierten Heiligen: »Auf sein Gebet hin erbarme dich unser.« Die Körper der Strophen bilden in denjenigen Stücken, welche die altertümlichste Weise atmen, fast ausnahmslos durch diesen Kehrvers zu ergänzende litaneiartige Anrufungen, die ohne denselben gar keinen vollständigen grammatischen Sinn ergeben.[3] Bald aber lockert sich dieses feste Gefüge. Zunächst in einzelnen Strophen, dann in ganzen Gedichten fügt sich der

---

[1] Vgl. das folgende Kapitel.

[2] Vgl. Ter-Mikaëlian a. a. O. S. 4.

[3] Als Beispiel diene der in Sachaus Katalog S. 46 gedruckte, spätestens dem 9. oder 10. Jh. angehörende Text aus dem letzten der vier Epiphanieofficien der Hs. *Sachau 349* in Berlin (Fol. 35 r°. Col. 1): 1. »Der von den Händen seines Knechtes die Taufe empfing, * Und du, Vater, der rief: ‚Dieses ist mein geliebter Sohn', * Erbarme dich.« 2. »Der in den Wassern seine Kammern bereitet * Und auf die Wolken seinen Wagen gestellt hat, * Erbarme dich.« 3. »Der wie ein (dessen) Bedürftiger im Jordanflusse die Taufe empfing * Und sein Gebilde wieder erneuerte, * Erbarme dich.« 4. »Deine Knechte, mein Herr, die in der Hoffnung auf dich entschliefen, * Mögen im Lichtgemache mit dir sich ergötzen. * Erbarme dich.«

Refrain nunmehr äußerlich einem Text von oft recht wenig zu ihm passenden Inhalte an,[1] oder er bleibt, zuerst wiederum nur in der einen oder anderen Strophe, ganz weg.[2] Anderseits tauchen neue mit dem Eingang von ψ 50 nicht mehr im Zusammenhang stehende Kehrverse auf, wie ein an den oder die Tagesheiligen sich wendendes: »Dein (bezw. Euer) Gebet werde uns zur festen Wehr.« Durchgängig jeder Bindung durch Refrain und jeder Bezugnahme auf den biblischen Text entbehrende Strophenreihen stehen offensichtlich am Ende der ganzen Entwicklung.[3] Dem Gebete für die Verstorbenen

[1] So schon in den Schlußstrophen des sonst eine völlig gleiche Weise wie das soeben angeführte bekundenden Liedes auf Palmsonntag (*Breviarium* IV S. 784 f.): »Den die Cherubim mit Furcht tragen, * Ein Füllen trug, als er in Jerusalem einzog, * Erbarme dich meiner, o Gott.« 2. »Den mit Zweigen von Oliven und Palmen * Kinder und Knaben in Hosannagesängen verherrlichten, * Erbarme« usw. 3. »Der von den (Himmels)-wächtern in der Höhe gepriesen * Und von den Kindlein mit Palmen gelobt wird, * Erbarme« usw. 4. »Dem es von dem Knaben und Kindlein Sions * Mit Ölzweigen verherrlicht zu werden gefiel, * Erbarme« usw. 5. »Der auf den Cherubim sitzt in den Höhen * Und auf einem verächtlichen Füllen in den Gassen Sions reitet, * Erbarme« usw. 6. »Zacharias, der Prophet, ruft der Tochter Sions: * ,Frohlocke, Tochter Jakobs, weil dein König kommt' * Erbarme« usw. 7. »Vom Ölberg bis nach Jerusalem * Verherrlichten ihn Kinder und Knaben in Hosannagesängen. * Erbarme« usw.

[2] So gegen Ende des folgenden Textes auf den Weißen Sonntag (*Breviarium* V S. 465): 1. »Der in Herrlichkeit von den Toten auferstanden * Und auch uns die Hoffnung der Auferstehung schenkte, * Erbarme dich unser, o Gott.« 2. »Himmel und Erde freuen sich an diesem Tage. * Der durch die Berührung mit dir Thomas (im Glauben) befestigte, * Erbarme« usw. 3. »Christus, unser Herr, der Thomas (im Glauben) befestigte, * Befestige auch uns im Glauben an dich. * Erbarme« usw. 4. »Wohl dir, unser Vater, Apostel, Mâr(j) Thomas, * Und auch der Kirche, die dein Gedächtnis feiert. * Dein Gebet werde uns zur Festung (des Heiles).« 5. »Verherrlichung dem Vater, der dich erwählte, Mâr(j) Thomas, * Und dem Sohne, der dich sandte, seine frohe Botschaft zu verkünden, * Und dem Heiligen Geiste sei Lobpreis.«

[3] Als Probe einer solchen sei der Text für den Sonntag zu Anfang der Quadragesima mitgeteilt (*Breviarium* IV S. 11): 1. »Der Königssohn erniedrigte sich * Und ward bei uns wie wir * Und wurde in allem uns gleich, * Uns seinem Vater zu Söhnen zu machen.« 2. »Ein Festgelage wurde, wie geschrieben ist, * Zu Kana, der Stadt Galiläas (veranstaltet), * Und geladen wurde dazu unser Erlöser * Mit seinen Jüngern, damit seine

gewidmete Schlußstrophen finden sich gelegentlich schon in recht altertümlichen Liedern.[1] Eine in den gedruckten Texten regelmäßig den Schluß bildende Strophe mit trinitarischer Doxologie ist dagegen in der hslichen Überlieferung mindestens nicht ebenso unverbrüchlich.

Wenden wir uns nun von dem alten abendlichen Psalmencanticum nach der anderen Seite dem Ende des Abendofficiums zu, so lassen die AK[2] demselben unmittelbar und ausschließlich die diakonalen Gebete für die Katechumenen, Besessenen, Taufkandidaten und Büßer, deren Entlassung, die diakonale Litanei des »Gläubigengebetes« mit dem sie abschließenden Gebete des Bischofs, das Segensgebet des letzteren und die Entlassung der »Gläubigen«gemeinde folgen. In Jerusalem schoben sich zur Zeit der (Silvia-)Etheria vor diesen für die Vesper Antiocheias auch von Chrysostomos[3] bezeugten großen Gebetsakt bereits noch weitere »*ymni vel antiphonae*«, vor allem aber der Einzug des während der »*psalmi lucernares*« noch nicht im Gotteshause anwesenden Bischofs ein.[4] Man wird bei jenen »*ymni*« an Dinge wie den AK VII 48 mitgeteilten *ὕμνος ἑσπερινός* oder an die im griechischen *Ἑσπερινός* an genau entsprechender Stelle noch heute stehende uralte *ἐπιλύχνιος*

Herrlichkeit sie schauten.« 3. »Eintrat unser Herr zur Hochzeit * Und wirkte auf ihr ein Wunderzeichen * Und versetzte die Gäste in Verwunderung * Durch das neue Wunder, das er tat.« 4. »Christus, der das Wunder wirkte * In Kana, der Stadt Galiläas, * Vollende an uns deine Gabe, * Daß wir für deine Güte dich bekennen.« 5. »Er wollte zum Festgelage gehen, * Damit er dort ein Wunder offenbare * Und jedermann sehe und glaube, daß er Gott ist und Gottes Sohn.« 6. »Dem Wasser befahl er als (sein) Schöpfer, * Und es wurde zum trefflichsten Wein, * Und es tranken die zu Gaste Sitzenden * Und bekannten den, der sie erfreut.« Dazu eine doxologische Schlußstrophe.

[1] Vgl. den oben S. 112 Anm. 3 angeführten Text.

[2] VIII 25, 2—27 (*ed.* Funk I S. 544—547).

[3] *Hom. VI in I ad Tim.* (Migne, P. G. LXII Sp. 529): *καθ' ἑκάστην ἡμέραν γὰρ καὶ ἐν ἑσπέρᾳ καὶ ἐν πρωίᾳ . . . ὑπὲρ παντὸς τοῦ κόσμου καὶ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων ποιούμεθα τὴν δέησιν, ὑπὲρ τῶν πιστῶν.*

[4] *Peregrinatio* 24 § 4 (Geyer S. 72 Z. 10—13): *dicuntur etiam psalmi lucernares, sed et antiphonae diutius. Ecce et commonetur episcopus et descendet et sedet susum nec non etiam et presbyteri sedent locis suis, dicuntur ymni vel antiphonae.*



εὐχαριστία: Φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης zu denken haben, den einstigen Einzug des hierosolymitanischen Bischofs aber unschwer in der *Εἴσοδος*, dem feierlichen Einzug des amtierenden Klerus in den Altarraum, wiedererkennen, der hier dem Gesang des *Φῶς ἱλαρόν* unmittelbar vorangeht. Nun entsprechen den beiden gleichartigen Prozessionen der griechischen Meßliturgie, der sog. *μικρὰ* und *μεγάλη Εἴσοδος* in der jakobitischen Abfolgen von Prooimion, Sêđrâ und ʿEṭrâ.[1] Wenn also diese Stücke, mit dem Gesang liturgischer Dichtungen verbunden, sich in dem Festbrevier wie in dem Ferialbrevier der Jakobiten an das Psalmencanticum *Mâriâ qerîϑâχ* anschließen, so darf man gewiß auch hier in ihnen und dem sie begleitenden Räucherungsakt das nicht zufällige Seitenstück der griechischen *Εἴσοδος* erblicken, d. h. auch diesen jakobitischen Gebetszyklus in einen genetischen Zusammenhang mit der alten hierosolymitanischen Einholung des Bischofs, dagegen mit den folgenden »*ymni vel antiphonae*« der (Silvia-)Etheria jenen sie umrankenden Chorgesang liturgischer Poesie in Verbindung bringen. Was den letzteren betrifft, so umfaßt er hinter dem Sêđrâ den Qubbâlâ oder ersten Qâlâ und an letzter Stelle den zweiten oder schlechthin den »Qâlâ der Vesper« (*Qâlâ đeramšâ*) und eine Bâʿûϑâ.[2] Von diesen ihrer Natur nach gleich dem ʿEnjânâ zu ψ 50 stets original aramäischen Stücken weist das zweite wenigstens in dem unierten Brevierdruck den ständigen Anhang einer Schlußstrophe zum Gedächtnis der Abgestorbenen auf. Endlich sieht dieser für Sonntage und Herrenfeste hinter dem Prooimion noch die Einlage eines unveränderlichen Gebetes mit den Anfangsworten *Meḥasjânâ hâχîl* (»Ein Versöhner also«) vor,[3]

---

[1] Vgl. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* I S. 74 ff. bezw. 80 f. mit S. 367—370 bezw. 377—382 und mein Büchlein über *Die Messe im Morgenland* S. 84 und 112.

[2] Proben herzusetzen wäre müßig, da weder die beiden Qâlê noch die Bâʿûϑâ der nichtferialen Vesper etwas, sei es inhaltlich, sei es formell, Charakteristisches aufweisen.

[3] *Breviarium* I S. 1 f.: »Ein Versöhner also und Reiniger und Verzeiher und Zerstörer und Abwischer und Vergesser sei für alles unser Böses. Wische ab, Herr Gott, in der Barmherzigkeit deiner Liebe meine zahllos vielen und großen Sünden, mein Herr, und die Sünden deines gläubigen Volkes. Schone, Guter, und erbarme dich unser. Gedenke, Herr Gott,

während die drei jakobitischen Hss. eines partiellen Gesamtbreviers in Jerusalem zwischen ʿEṭrâ und zweitem Qâlâ dem veränderlichen Ḥuttâmâ seinen Platz geben.

Von einer abendlichen Evangelien- oder Schriftlesung überhaupt wissen die Quellen aus frühchristlicher Zeit noch nichts. Im griechischen Ἑσπερινός eines jeden Tages erinnert an eine solche noch unmittelbar hinter dem *Φῶς ἱλαρόν* das *Προκείμενον,* ein dem abendländischen Graduale entsprechendes, aus zwei Psalmstichen bestehendes Praeludium, wie es in der griechischen Meßliturgie der Epistellesung vorangeht. Demselben entspricht im nichtferialen jakobitischen Vesperritus, an die Bâʿûϑâ sich anschließend, der *Hûllâlâ* (»Lobpreis«), ein vielmehr mit dem Alleluia des Abendlandes nächstverwandter einziger Psalmvers, wie er mit dreifachem Hallelujah in der eucharistischen Liturgie der Jakobiten vor dem Evangelium gesungen wird,[1] und an welchen denn auch in der Vesper sich sofort die Vorlesung des abendlichen Tagesevangeliums anschließt.[2]

---

unser in deinem Erbarmen und gedenke darin unserer Seelen und der Seelen unserer Eltern und Brüder und Meister und Lehrer und unserer Verstorbenen und aller verstorbenen Gläubigen, der Kinder der heiligen und verherrlichungswerten Kirche. Gib Ruhe, Herr Gott, ihren Seelen und ihren Leibern. Ergieße den Tau des Erbarmens und der Gnade auf ihre Gebeine. Versöhnung und Versöhner sei uns und ihnen, Christus, unser König, unser Herr, Herr der Glorie. Erhöre uns, unser Herr, und springe uns bei und komme uns zu Hilfe. Erlöse uns und nimm unsere Gebete (gnädig) an und lasse vor uns zunichte werden, Gott, in deiner Barmherzigkeit alle harten Schicksalsschläge, und die schmerzlichen Geißeln des Zornes lasse in deiner Barmherzigkeit einhalten und vorübergehen, Herr, und eines guten Endes, Herr der Ruhe und des Friedens, würdige uns alle, und zu einer christlichen, dem Willen deiner Herrlichkeit wohlgefälligen Vollendung (des Lebens) lasse uns gelangen, und dir senden wir Verherrlichung und Bekenntnis empor jetzt und immer und in Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.«

[1] Vgl. Brightman a. a. O. S. 79 Z. 4—10, *Die Messe im Morgenland* S. 91 f.

[2] Nur an Weihnachten, Epiphanie, Ostern und Christi Himmelfahrt schiebt der Mossuler Druck (II S. 470, III S. 255, V S. 338 f., VI S. 107 f.) hinter dem eigentlichen Hullâlâ folgenden, auf Exod. 15. 20 f. Bezug nehmenden Lobgesang ein: »Verherrlichung und Preis und Erhebung widmen wir dem Stolzen und Heldenstarken und an Kraft Gewaltigen für die Erlösung und den Sieg deines Volkes Israel, da Maria mit Zimbeln und Pauken



Dieser wiederum läßt der Mossuler Druck seine teilweise variable *Kârôzûϑâ* folgen, die an ihrer litaneimäßigen Form und an ihrem Vortrag durch den Diakon als solche leicht erkennbare Rechtsnachfolgerin des großen frühchristlichen Gebetsaktes, der in der Gestalt der sog. *Ἐκτενής* hinter dem *Προκείμενον* auch im griechischen *Ἑσπερινός* und gleichfalls unter dem Namen der Kârôzûϑâ nicht minder im Abendofficium der Nestorianer fortlebt: »Laßt uns schön aufstehen mit Eifer und antworten und sagen«, fordert der vorbetende Diakon in teilweise wörtlicher Übertragung einer uralten griechischen Formel auf. »Höre uns, Herr, und erbarme dich unser« oder geradezu »*Κύριε ἐλέησον*« antwortet die Gemeinde sofort und nach jedem der vier Absätze des folgenden mit den Worten: »Christus, Gott« beginnenden Gebetes selbst, von denen die beiden ersten an den Herrn gerichtete Invocationen enthalten,[1] die unveränderlichen letzten in gedrängter Kürze die Hauptintentionen des alten allgemeinen Kirchengebets angeben,[2] während die abschließende Sεlôϑâ des Bischofs oder amtierenden Priesters

---

Jah(ve), dem Herrn, respondierte. Lobet, lobet, lobet, lobet, lobet ihn, den gewaltigen Êl, der durch seine Geburt die ganze Schöpfung erfreute (der zur Taufe kam; der mit Stärke und Gewalt aus dem Grabe erstand; der zur Höhe aufstieg). Verherrlichet, verherrlichet, verherrlichet, verherrlichet, verherrlichet ihn, den mächtigen Êl, der zur Geburt kam (der zur Taufe kam; der aus dem Grabe erstand; der zur Höhe aufstieg). Singet, singet, singet, singet, singet ihm, dem heldenstarken Êl, der usw., weil er verherrlichungswürdig ist.« Das Stück muß wohl uralt sein. Denn sein ganzer Klang, das Zurückgreifen auf die Geschichte des Auszugs und die hebräischen Gottesnamen erinnern an synagogalen Gottesdienst.

[1] Als Probe seien diejenigen des letzten Sonntags vor Weihnachten (*Breviarium* II S. 243) angeführt: »der du aus dem Vater unaussprechlicherweise geboren wurdest und aus der Jungfrau unbegreiflicherweise einen Leib annahmst, wir bitten von dir, . . . der du alles durch deinen Wink aufbautest und festigtest und im Mutterschoße wohnen und als Mensch in der Welt sichtbar werden wolltest, wir flehen dich um Gnade an.«

[2] Sie lauten (*Breviarium* I S. 3): »Um Ruhe der Kirchen und der Reiche und um schönen Stand der Gottesfurcht in der ganzen Welt und um das Kommen guter Zeiten und das Aufhören der Kriege und die Erhöhung der Altäre beten wir zu dir. Für unsere Eltern und Lehrer und Meister und für unsere an der Spitze stehenden frommen Väter, unseren heiligen Vater Mâr(j) N. N., den römischen Papst, das Haupt der ganzen katholischen Kirche, und unseren Vater Mâr(j) Ignatios N. N., unseren

streng dem in den AK[1] hinter der diakonalen Litanei vorgesehenen Bischofsgebet entspricht.[2] Eine in hohem Grade beachtenswerte Berührung mit dem frühchristlichen Ritus wieder speziell Jerusalems bedeutet es bei diesem ganzen Gebetsakte, wenn wir ihm nur am Ende der Vesper, nicht auch in der Matutin begegnen. Denn auf das bestimmteste bezeugt auch für das Jerusalem ihrer Zeit ein Vorkommen der diakonalen Litanei nur in der Vesper die (Silvia-)Etheria, indem sie bei Schilderung der Matutin nachdrücklich betont, daß in dieser vielmehr der Bischof selbst das am Abend in offenbar feierlicher Weise vom Diakon Vorzutragende selbst spreche und auch von dem erst die Litaneiform begründenden Einfallen eines Chores mit »*Kyrie eleyson*« in derselben nichts erwähnt.[3]

Den Schluß unserer Vesper des Festbreviers macht endlich das auch im Ferialbrevier der Jakobiten bezw. der unierten Syrer nicht fehlende Trishagion: »Heilig bist du Gott, heilig bist du Starker« usw., das ebenso unmittelbar an die Kârôzûϑâ sich in der nestorianischen Vesper anschließt, während sein griechisches Original: *Ἅγιος ὁ Θεός* usw. in der byzantinischen Ausgestaltung des *Ἑσπερινός* von der *Ἐκτενής* noch durch eine Gruppe jüngerer Gesangstücke getrennt ist.

Um einen bequemen Überblick über die liturgiegeschicht-

antiochenischen Patriarchen und unseren Vater Mâr(j) N. N., unseren Metropoliten (bezw. Bischof), flehen wir zu dir.« Die Formel kann, abgesehen von dem eingeschobenen Gebet für den Papst, altjakobitisch sein.

[1] VIII 37 (*ed.* Funk 544 ff.).

[2] Als Probe diene der ziemlich farblose Text des Pfingstsonntags (*Breviarium* VI S. 205): »Würdige uns, Christus, unser Gott, den Reichtum deiner göttlichen Geschenke zu empfangen, und mögen wir dich zu dieser Frist und alle Tage unseres Lebens bekennen, auf daß wir mit allen deinen Heiligen bei deinem zweiten Kommen dir entgegengehen und rufen und dreimal sprechen: *Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον, Κύριε ἐλέησον.*«

[3] Man vergleiche *Peregrinatio* 24 § 5 (Geyer S. 72 Z. 15—19): *et unus ex diaconibus facit commemorationem singulorum, sicut solet esse consuetudo. Et diacono dicente singulorum nomina semper pisinni plurimi stant respondentes semper: Kyrie eleyson, quod dicimus nos miserere Domine* (Vesper) mit 24 § 2 (ebenda S. 79 Z. 23—26): *et (episcopus) de intro cancellos primum dicet orationem pro omnibus; commemorat etiam ipse nomina, quorum vult, sic benedicet cathecuminos. Item dicet orationem et benedicet fideles* (Matutin).

liche Stellung des jakobitischen Ramšâ zu ermöglichen, stelle ich nunmehr übersichtlich das Schema seines Verlaufes zwischen die Zeugnisse über den frühchristlichen Abendgottesdienst Antiocheias bezw. Jerusalems und die Parallelen der griechischen bezw. nestorianischen Vesper, wobei in den beiden letzteren Riten einer Vergleichung nicht Dienliches und darum beiseite Gelassenes durch Punkte angedeutet wird:

Antiocheia.	Jerusalem.	Jakobiten.	Griechen.	Nestorianer.
		»Eingangs«-*Selôϑâ.*		*Seλôϑâ* »des Abends«.
		ψ 51 mit *ʿEnjânâ* oder	Ὁ Προοιμιακός (ψ 103)	
		Tagespsalm (eventuell mit *Kurrâχâ*)	Τὸ ἐνδιάτακτον Κάθισμα τοῦ ψαλτηρίου.	I. *Marmîϑâ* (II. *Marmîϑâ*) ....
Ὁ ἐπιλύχνιος ψαλμός (ψ 140)	*Psalmi lucernares, sed et antiphonae diutius.*	*Mârjâ qerîϑâχ* (ψψ 140, 141; 118. 105—117; 116) mit *ʿEnjânâ.*	Κύριε ἐκέκραξα (ψψ 140; 141; 129; 116) mit στιχηρά.	*Mârjâ qerîϑâχ* (ψψ 140; 141; 118. 105—117; 116)
	Commonetur episcopus et descendet et sed susum.	Prooimion; *Sêδrâ;* I *Qâlâ; ʿEtrâ; Huttâmâ;* II *Qâlâ;*	Εἴσοδος.	....
	Ymni vel antiphonae.	*Bâʿûϑâ. Hullâlâ.*	Φῶς ἱλαρόν. Προκείμενον.	
		Evangelium.		
Ὁ διάκονος προσφωνήσει	*Commemoratio singulorum.*	*Kârôzûϑâ.*	Ἡ Ἐκτενής.	*Kârôzûϑâ*
			....	
		Trishagion.	Ὁ Τρισάγιος.	Trishagion
			....	....

Man braucht diese Zusammenstellung auch nur flüchtigen Auges zu überschauen, um zunächst Eines mit aller Klarheit zu erkennen: das jakobitische Vesperofficium geht im Gegensatz zum nestorianischen und in Übereinstimmung mit dem

griechischen wesentlich auf das hierosolymitanische des ausgehenden 4. Jhs. zurück. Die Durchflechtung des Psalmencanticums mit liturgischer Poesie und der an den Einzug des Bischofs und die ihm folgenden »*ymni vel antiphonae*« erinnernde Bestandteil, die beide den Jakobiten und Griechen gemeinsam, den Nestorianern dagegen unbekannt sind, legen in dieser Richtung ein hinreichend beredtes Zeugnis ab. Umgekehrt könnte man etwa geneigt sein, den Jakobiten und Nestorianern gleichmäßig eigentümlichen Gebrauch von ψ 118. 105—117 als ursprünglich ostsyrisch, den ψ 129 der Griechen als westsyrisch zu betrachten, an diesem einen Punkte wenigstens nicht Jerusalem, sondern Edessa für den jakobitischen Ritus maßgebend zu denken. Allein möglich ist es hier auch, daß die Verwendung der dreizehn Stichen von ψ 118 gemeinsyrisch, mithin auch dem frühchristlichen Gottesdienst Jerusalems eigen gewesen und aus diesem zu den Jakobiten wie aus demjenigen Edessas und Seleukeia-Ktesiphons zu den Nestorianern übergegangen wäre, ihr Ersatz durch ψ 129 aber, im kleinasiatischen Nordkreis wurzelnd, sich erst von Konstantinopel aus in der gesamten griechischen Welt verbreitet hätte. Fassen wir schließlich die über das schon im frühchristlichen Gottesdienst Gegebene hinausgehende Fortentwicklung der morgenländischen Vesper ins Auge, so steht unser jakobitischer Ritus unverkennbar auf einer verhältnismäßig altertümlichen Stufe derselben. Noch sehr viel einfacher ist er sofort in seinem Abschluß mit bloßem Trishagion dem griechischen und dem hier durch letzteren beeinflußten nestorianischen gegenüber. Entschieden einfacher ist ferner noch das Prinzip eines unveränderlichen Einleitungspsalms oder einer variabeln Tagespsalmodie gegenüber der Verbindung einer solchen und des feststehenden *Προοιμιακός* im griechischen *Ἑσπερινός*, und lediglich ein scheinbares Plus im Vergleiche mit diesem bedeutet selbst die Schriftlesung, da ein früheres Bestandenhaben einer solchen in jeder Vesper auch auf griechischer Seite durch das Rudiment des *Προκείμενον* gewährleistet wird. Ja sogar die Beschränkung der überhaupt allgemein niemals durchgedrungenen variabeln Psalmodie auf einen einzigen Psalm ist mindestens möglicherweise gegenüber ihrer weit größeren Ausdehnung bei Griechen



und Nestorianern nicht schon wieder aus einer Verkümmerung, sondern aus einer noch weniger vorgeschrittenen Entwicklung zu erklären, so daß als entwicklungsgeschichtlich junge Eigentümlichkeiten des jakobitischen Ritus nur die textliche Veränderlichkeit des an und für sich ihm mit dem nestorianischen gemeinsamen Einleitungsgebetes und die aus der Matutin in die Vesper übertragene Verknüpfung des ψ 50 mit liturgischer Poesie übrig bleiben.

3. Die Matutin.

Den Gegenpol zur Vesper bildet im Gefüge des kirchlichen Tagzeitengebetes schon nach den Anweisungen der AK die Matutin, von den Jakobiten wie von allen Syrern, entsprechend dem griechischen *Ὄρθρος*, *Ṣafrâ* (»Morgen«) genannt. Wie dort von ψ 140 wird man hier zum Zweck einer historisch vertieften Orientierung von ψ 62 auszugehen haben. Wiederum wird dessen tägliche Verwendung als *ὀρθρινὸς* oder *ἑωθινὸς ψαλμός* für Antiocheia und sein Gebiet übereinstimmend bereits durch Chrysostomos[1] und die AK,[2] daneben für Ägypten sogar schon durch Athanasios[3] und ganz allgemein durch Cassianus[4] bezeugt, wie er denn auch im Abendland gemäß einer Forderung des hl. Benedictus eine unverrückbare Stelle in den Laudes des monastischen und römischen Breviers behauptet. Wiederum spricht sodann für Jerusalem die abendländische Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. vielmehr von einer Mehrzahl von »*matutini ymni*«,[5] in welchen man nur die

[1] *In psalm. CXL* (Migne, *P. G.* LV Sp. 227): *τοιοῦτός ἐστι καὶ ὁ ἑωθινὸς ψαλμός ... ἴδωμεν δὲ καὶ πόθεν ἄρχεται καὶ τί διδάσκει ἡμᾶς· ὁ θεός, ὁ θεός μου πρός σε ὀρθρίζω, ἐδίψησέ σε ἡ ψυχή μου* usw.

[2] Vgl. oben S. 107 Anm. 2 bezw. VIII 38 § 1 (*ed.* Funk I S. 546): *ὡσαύτως ὁ διάκονος μετὰ τὸ ῥηθῆναι τὸν ὀρθρινόν.*

[3] *Epist. ad Marcellin.* (Migne, *P. G.* XXVII Sp. 33): *ὀρθρίζων ψάλλε τὸν ἑξηκοστὸν δεύτερον.* Ebenso Ps.-Athanasios *de virgin.* (Migne, *P. G.* XXVIII Sp. 275): *πρὸς ὄρθρον τὸν ψαλμὸν τοῦτον λέγετε· ὁ θεός, ὁ θεός μου, πρὸς σὲ ὀρθρίζω. ἐδίψησέ σε ἡ ψυχή μου.*

[4] *De instit.* III 3 (Migne, *P. L.* XLIX Sp. 125): *De matutina vero solemnitate etiam illud nos instruit, quod in ipsa quotidie decantari solet: Deus, Deus meus ad te de luce vigilo.*

[5] *Peregrinatio* 24 § 2 (Geyer S. 71 Z. 21 f.): *Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere.*

näherhin drei responsorisch vorgetragenen »Psalmen« erblicken kann, von denen sie in ihrer ausführlicheren Spezialschilderung der sonntäglichen Matutin redet.[1] Während nun aber in der endgültigen Gestalt des griechischen *Ὄρθρος* der altchristliche Morgenpsalm nur mehr an ziemlich untergeordneter Stelle, nämlich als dritter von den sechs Psalmen des der variabeln Tagespsalmodie hier unveränderlich vorangehenden *Ἑξάψαλμος* erscheint, steht er in der jakobitischen Matutin an der Spitze der für ihre indigene Form charakteristischen Gruppe biblischer Texte, welche der Mossuler Druck[2] als die »Psalmen des *Šabbeḥ(u)*« (»Lobet«) bezeichnet, und wenn es nun dieser gerade drei sind, indem an ψ 62 sich ψ 18 (Peš. 19) und das spezifisch syrische Canticum des Isaias (42. 10—13+45. 8) anschließen, so wird man keinen Augenblick zögern, in diesen Stücken die ebensovielen Morgen»psalmen« des frühchristlichen Jerusalem wiederzuerkennen, zumal da das Schwanken der (Silvia-)Etheria in dem Gebrauche von »*ymni*« und »*psalmi*« bezüglich jener Texte sich trefflich dadurch erklärt, daß neben zwei wirklichen »Psalmen« hier ein nicht dem Psalter entstammendes Stück stand. Ja sogar an die drei »*orationes*«, von welchen je eine jedem der drei responsorischen »*psalmi*« nach dem Zeugnis der Abendländerin folgte, werden wir durch drei unveränderliche Gebete erinnert, die wieder nur für Sonntage, Herrenfeste und Quadragesima das gedruckte Brevier zum Vortrag allerdings nicht hinter, sondern vor den einzelnen *Šabbeḥ(u)*-Psalmen vorsieht.[3] Aus den *ὑπακοαί* endlich, mit

[1] Ebenda 24 § 9 (Geyer S. 73 Z. 23—28): *et quemadmodum ingressus fuerit populus, dicet psalmum quicumque de presbyteris et respondent omnes, post hoc fit oratio. Item dicit psalmum quicumque de diaconibus, similiter fit oratio, dicitur et tertius psalmus a quocumque clerico, fit et tertio oratio et commemoratio omnium.*

[2] I S. 61 der einleitenden Rubriken.

[3] I S. 9; sie lauten zu ψ 62: »Träufle, mein Herr, den Tau deiner Gnade auf das dürstende Erdreich unserer Seelen, die in der Sünde vertrocknet und entblößt sind von guten Werken, und lasse wie Regen auf sie den Tau deiner Güte und die Tropfen deiner Barmherzigkeit fallen. Denn dein Tau ist Tau des Lebens, und dürstende und müde Erde ist unsere Seele, die auf dich harrt, weil dein Erbarmen besser ist als das Leben, unser Herr und unser Gott. Dir sei Verherrlichung in die Ewig-



welchen ums J. 395 in Jerusalem alle Anwesenden in den dreifachen »Psalmen«vortrag einfielen, ist der ʿEnjânâ hervorgegangen, der je einen der drei Texte im späteren jakobitischen Officium umrankt.

Der Natur der Dinge nach handelt es sich hier ausnahmslos um syrische Originaldichtungen und zwar wie bei denjenigen zum abendlichen Psalmencanticum meist um Strophenreihen, deren, die nur durch die Gleichheit des Metrums verknüpft werden und die keinerlei inhaltlichen Zusammenhang mit dem biblischen Grundtext aufweisen.[1] Nicht eben selten sind nur

keiten. Amen«; zu ψ 18: »Es verherrlichen dich, mein Herr, der Himmel, den du ausgespannt hast, und das Firmament, das deine Hände gemacht haben, und die Lichter, die an ihm den Tagen und Nächten geordnet sind, und die ganze Erde ist voll der frohen Botschaft von dir samt allen ihren Grenzen und allen Geschöpfen auf ihr, unser Herr und unser Gott in die Ewigkeiten. Amen«; und zum Isaiascanticum: »Herrlich bist du und verherrlichungswert, Herr, den mit Lobgesängen die Engel verherrlichen und die himmlischen Kräfte anbeten. Unablässige Lobgesänge wollen wir dir darbringen und mit fröhlichem Bekenntnis dir vergelten. Mit dem göttlichen *κιθαρῳδός* David wollen wir rufen und sagen: ‚Verherrlicht den Herrn mit einem neuen Loblied jetzt und immer und in die Ewigkeiten‘. Amen.«

[1] Man mag dies beispielsweise an folgendem Texte des Palmsonntags zu ψ 62 (*Breviarium* IV S. 807) ersehen: 1. »Hochgepriesen sei, der in seiner Güte sich erniedrigte * Und freiwillig auf dem Eselsfüllen ritt, * Indessen Kinder und Knaben mit Hosannarufen * Ein Loblied vor ihm sangen.« 2. »Der Herr, den die Bewohner der (Himmels)höhe verherrlichen, * Indem sie ihn anzublicken zittern, * Wird heute, o Wunder! von Kindern * Mit Hosannarufen verherrlicht.« 3. »Da er sah, daß die Juden sich weigerten, * Die gebührende Verherrlichung seiner Majestät zu zollen, * Bewegte er ihre zarten Söhnlein, * Und sie verherrlichten ihn mit dem Klang von Hosannarufen.« 4. »Zacharias rief und verkündete der Tochter Sions: * ‚Siehe, dein König kommt zu dir * Und reitet auf dem Füllen einer Eselin; * Auf, ziehe ihm entgegen hinaus und begrüße ihn‘.« 5. »Isaias kündete Jerusalem: * ‚Wache auf, wache auf, Tochter Sions; * Ziehe dem Herrn, deinem Gotte, entgegen hinaus, * Der kam, um in dir Wohnung zu nehmen‘.« 6. »Aus dem Munde der Greise und Jünglinge * Und der Frauen und Kinder * Steige dir, unser Herr, Verherrlichung empor * Und deinem Vater und dem Heiligen Geiste.« 7. »Auf, Kirche, verherrliche Christus, * Der die Kreuzigerin (d. h. die Synagoge) zerstörte * Und in dich, Wohnung zu nehmen, einzog. Empfange * Ihn mit der Verherrlichung von Hosannarufen.«

bei den ψψ 62 und 18 Fälle eines ganz unverkennbar an die kurze ὑπακοή ältester Zeit erinnernden Kehrverses, der indessen regelmäßig keinen inneren Zusammenhang mit dem übrigen Text des Liedes aufweist.[1] Trinitarisch-doxologische Endstrophen treten dabei sogar im Mossuler Druck nur unregelmäßig auf. Erheblich anderen Charakter trägt der als Abschluß des indigen aramäischen zentralen Gesangsteiles der Matutin nunmehr mit seiner biblischen Grundlage sich anschließende, auch selbst geradezu *Maurεβâ* (= *μεγαλυνάριον*) genannte ʿEnjânâ oder Kanon zu *Maurεβê naφš(j)* »Hochpreiset meine Seele«), d. h. zu λ 1, 46—55, dem Magnificat, dessen Gesang in der Matutin zu Anfang des 6. Jhs. die Regel des Galliers Aurelianus wenigstens für Sonn- und höhere Festtage wohl nach dem Vorbilde Syriens und Palästinas angeordnet

---

[1] Für ψ 62 sei als Beispiel der ʿEnjânâ des vorletzten Sonntags vor Weihnachten angeführt (*Breviarium* II S. 231): 1. »Niederstieg aus der Höhe der Engel * Zu Joseph, der zweifelte, * Und sprach zu ihm: ‚Vom Heiligen Geist * Hat die Jungfrau Maria empfangen‘. * Hochgepriesen bist du, Gott, der Herr.« 2. »Auf fuhr Joseph vom Schlafe * Und sprach zu der Jungfrau Maria: * ‚Diesen reinen Schoß ich verehre, * Weil in deinem Innern der Königssohn wohnt‘. * Hochgepriesen« usw. 3. »Joseph, der Gerechte, verehrte kniefällig * Die Jungfrau Maria und sprach zu ihr: * ‚Ich verehre die verborgene Kraft, * Die herabstieg, in deinem Schoße zu wohnen‘. * Hochgepriesen« usw. 4. »Bestärke, mein Herr, unsern Glauben * Und scheuche von uns die Zweifel * Und verleihe uns Kraft, mit Joseph * Dein Walten zu verehren. * Hochgepriesen« usw. 5. »Ehre sei, Allherr, dir, * Der freiwillig ein Kindlein du wurdest * Und deine Taten Joseph offenbartest * Durch den Engel, den du zu ihm sandtest, * Und ihn (im Glauben) an deine würdige Empfängnis bestärkt hast.« Für ψ 18 möge dagegen der Text des Karsamstags (*Breviarium* V S. 303) hier stehen: 1. »Christus, Gott, der zum Hades hinabstieg * Und Trost und Leben verkündete * Den Seelen, die gefangen waren, * Erbarme dich meiner, o Gott.« 2. »Christus, Gott, der hinabstieg, zu verkünden * Trost und Leben im Hades * Den Verstorbenen, die entschlafen waren, * Erbarme« usw. 3. »Der durch seinen Tod die Toten belebt * Und Hoffnung und Erlösung geschaffen * Den Seelen, die im Hades waren, * Erbarme« usw. 4. »Christus, Gott, der die frohe Botschaft * Des Trostes und Lebens verkündet * Den Seelen, die im Hades waren, * Erbarme« usw. Ein derartiger eigentlich litaneimäßiger Aufbau ist allerdings selten, und auch hier sind nun die beiden doxologischen Schlußstrophen, des Refrains entbehrend, überhaupt völlig anderer Art.

hat.[1] Mit dem biblischen steht da der liturgische Text fast immer in der engsten Beziehung, indem er entweder als eigentliches Muttergotteslied gleich dem ferialen Maurεβâ vollständig oder doch in einzelnen Strophen sich an die seligste Jungfrau wendet. Ein *maurεβînan* (»hochpreisen wir«) nimmt dabei als Klausel wenigstens der ersten Strophe sehr häufig zugleich formell auf die Eingangsworte des Gesangs der Gottesmutter Bezug.[2]

Statt dieser Verbindung von *Šabbeḥ(u)*-Psalmen und Magnificat mit ihren ʿEnjânê hat sich nun aber gelegentlich und zwar mit Vorliebe an den höchsten Kirchenfesten sowie in den gewöhnlichen Sonntagsofficien als Zentralstück der jakobitischen Matutin dauernd ein »griechischer Kanon« im engeren Sinne dieses Wortes eingebürgert: die aus dem Griechischen übersetzte Reihe liturgischer Dichtungen zu der ersten und unter Umgehung der frühzeitig auch im griechischen Officium im allgemeinen übergangenen zweiten Mosesode zur dritten bis neunten der biblischen *ἐννέα ᾠδαί* der griechisch-slavischen Kirchenwelt. Eine gründliche Untersuchung der auch nur in einem der älteren Tropologien hslich überlieferten einschlägigen Texte wäre als Beitrag zur Geschichte der älteren byzantinischen Kirchendichtung eine der dankenswertesten liturgiegeschichtlichen Spezialarbeiten, die sich auf dem Grenzgebiete griechisch-syrischer Liturgie unternehmen ließe. Auch noch der Mossuler Brevierdruck enthält solche Kanones teils allein, teils zur Auswahl neben syrischen ʿEnjânê wenigstens nicht ganz vereinzelt. Durchweg sind hier an biblischem Text, abgesehen von der *ᾠδὴ τῆς θεοτόκου*, nur noch zwei Peϑgâmê, d. h. die

[1] Vgl. Migne, P. L. LXVIII Sp. 393 f.: *Magnificat anima mea Dominum aut cum antiphona aut cum alleluia. . . . Sic omni die dominico et omnibus maioribus festivitatibus ab opere vacabitis.*

[2] Die hier sich ausschließlich an die allerseligste Jungfrau wendenden Stücke sind allerdings wohl meist Übersetzungen aus dem Griechischen. Meist wird ihrer nur zu Anfang oder gegen Ende gedacht, so z. B. an der Spitze des Maurεβâ für den ersten Sonntag der Quadragesima (*Breviarium* V S. 31) durch folgende Eingangsstrophe: »Friede dir, heilige * Jungfrau, Gottesgebärerin, * Mutter voll der Gnaden, * Denn aus dir wollte Fleisch werden * Das ewige Wort des Vaters, * Das wir verherrlichen * Und mit Gesängen des Geistes hochpreisen.«

beiden ersten Stichen jeder ᾠδή mit anschließender trinitarischer Doxologie, zum wirklichen Vortrage vorgesehen und dementsprechend bis zur »neunten« ausschließlich je drei Strophen jeder poetischen Ode des Kanons mitgeteilt. Lediglich die »neunte Ode« der zugrunde liegenden griechischen Dichtung ist als Ersatz für einen ʿEnjânâ zum Magnificat herangezogen, während das auf griechischem Boden den zweiten Teil der biblischen ᾠδή θ' bildende Benedictus ganz unter den Tisch gefallen ist. Von den einzelnen Texten vermag ich eine Mehrzahl in den heute gebräuchlichen liturgischen Büchern des griechischen Ritus nicht im Original nachzuweisen.[1] Bei anderen ist die Reihenfolge der aufgenommenen Strophen verwirrt, weil im Widerspruch mit der syrischen Akrostichis.[2] Selbst eine Kontamination aus einem Kanon des heutigen griechischen Officiums und einer demselben fremden Dichtung läßt sich wiederholt beobachten.[3] Nur ein einziges Mal, im Osterkanon, repräsentiert der gedruckte syrische Text dem gedruckten griechischen gegenüber möglicherweise eine bessere Überlieferung.[4]

---

[1] Dies gilt von den Texten der gewöhnlichen Sonntage (Ὀκτώηχος. Vgl. oben S. 84) sowie von denjenigen auf den (Advent)sonntag der Verkündigung an die Gottesgebärerin (II S. 96—100), das Marienfest des 26. Dezember (II S. 527—530), auf den 1. Januar (= Beschneidung und Basileios-Gregorios. III S. 237—241), das Fest des Täufers am 7. Januar (III S. 312—315), den Weißen Sonntag (V S. 476—479) und Christi Himmelfahrt (VI S. 175—179).

[2] So an Weihnachten in der Übersetzung des Kanons Χριστὸς γεννᾶται von Kosmas, von welchem der gedruckte Text (II S. 499—503) außerdem in jeder ᾠδή nur drei Strophen bietet, am Palmsonntag in derjenigen des Kanon Ὤφθησαν αἱ πηγαί (IV S. 809—813), am Gründonnerstag und am Kreuzfest des 14. September bezüglich der Kosmasdichtungen Τῇ μακρᾷ πεμπτῃ (V S. 175—181) und Σταυρῷ πεποιθὼς ὕμνον ἐξερεύγομαι (VII S. 482—486).

[3] So stammt nur ein Teil der Strophen an Epiphanie (III S. 279—284) aus dem Kanon Ἀδὰμ τὸν φθαρέντα und am 2. Februar (III S. 435—439) aus dem Kanon Χέρσον ἀβυσσοτόκον des Kosmas und an Pfingsten ist seinem Gedichte mit der Akrostichis Πεντηκοστὴν ἑορτάζομεν aus dem syrischen Texte (VI S. 222—226) die ganze ᾠδή γ' fremd. Um syrische Neudichtungen scheint es sich dabei niemals zu handeln.

[4] Hier fehlen nämlich (V 342—345) jeweils die vierten Strophen der



Zwischen die achte und neunte Ode des Kanon ist im heutigen offiziellen Ritus der *Μεγάλη ἐκκλησία* Konstantinopels ein Doppeltes eingeschoben, das, an ganz anderer Stelle auch in der jakobitischen Matutin wiederkehrend, gleich dem Vortrag des *ψ* 62 sich bis in das 4. Jh. hinauf verfolgen läßt: die Verlesung des Morgenevangeliums und die Rezitation des *ψ* 50 (Peš. 51). Was den letzteren anlangt, so erscholl er nach dem Zeugnis des großen Basileios zu dessen Zeit in Kleinasien beim ersten Aufleuchten der Tageshelle »wie aus einem Munde« von den Lippen der Gemeinde, die bei den nächtlichen Vigilien versammelt war,[1] und auch für Italien bezeugt Cassianus als allgemein verbreitet seinen Gesang am Schlusse der in das Morgengrauen hinein dauernden gottesdienstlichen Feier der letzten Nachtstunden.[2] Nach demselben Gewährsmann wurde er, als und wo man von dieser eine der Vesper entsprechende vollständige Matutin abzweigte, in die *»novella solemnitas«* einer solchen herübergenommen.[3] Er stand mithin hier naturgemäß am Anfang, wie denn auch Cassianus selbst seiner vor *ψ* 62 gedenkt, und tatsächlich hat er sich entsprechend als ersten Psalm der ferialen und der Laudes der Septuagesima im römischen Brevier bis heute erhalten und eröffnet nicht minder das Morgenofficium der koptischen Theotokia.[4] Auch

---

ᾠδαὶ δ', ζ und *η'*, die im Gegensatz zu dem sonst dreistrophigen Bau der einzelnen Oden des altehrwürdigen Liedes auffallend genug sind, um vielleicht den Verdacht zu rechtfertigen, daß es sich bei ihnen um jüngere Zusätze handle. Es fehlt ferner an der Spitze der *ᾠδή ϑ'* die schon nach der griechischen Textüberlieferung sicher als ein solcher erkennbare *προῳδός* (*Ὁ ἄγγελος ἐβόα τῇ κεχαριτωμένῃ* usw. Vgl. über sie Gaisser im O. Chr. III S. 493 ff.).

[1] Epist. 207 (Migne, P. G. XXXII Sp. 764): *ἡμέρας ἤδη ὑπολαμπούσης πάντες κοινῇ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς καρδίας τὸν τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμὸν ἀναφέρουσι τῷ κυρίῳ, ἴδια ἑαυτῶν ἕκαστος τὰ ῥήματα τῆς μετανοίας ποιούμενοι.*

[2] *De instit.* III 6 (Migne, P. L. XLIX Sp. 136): *Denique per Italiam hodieque consummatis matutinalibus hymnis quinquagesimus psalmus in universis ecclesiis canitur.*

[3] A. a. O.: *Quinquagesimum vero psalmum et sexagesimum secundum et octogesimum nonum huic novellae solemnitati novimus fuisse deputatos.*

[4] »Theotokia und *κατὰ τάξιν* des Monats Khojak« von Tuki besorgter Propagandadruck, S. 5 ff.

eine ältere und heute noch von den Venetianer- und römischen Ausgaben der griechischen liturgischen Bücher vertretene Ordnung des griechischen Ὄρθρος gibt ihm seine Stelle vor dem Kanon. Es ist demnach wiederum ein durchaus streng altertümlicher Zug, wenn die jakobitische Matutin hinter einer veränderlichen »Eingangs«-Sĕlôϑâ mit unserem Psalm geradezu anhebt. Was die erstere betrifft, so ist sie in dem Mossuler Druck gelegentlich mit derjenigen der Vesper identisch, wofür auch hsliche Belege mir fehlen, in der Regel aber erheblich gedankenreicher als jene und in ihrer ganzen Art ein der Tagesoration des römischen Ritus analoges Gebilde.[1] Den ψ 50 selbst umrankt auch hier, wie oben erwähnt, ein ʿEnjânâ, dessen Texte naturgemäß dieselbe literarische Entwicklung aufweisen wie diejenigen des ʿEnjânâ zu ψ 50 in der Vesper, zu welchem er das Urbild darstellt. Auch dieser Schmuck liturgischer Poesie ist so wenig unerhört, daß wir ihn wohl aus frühchristlichen Keimen erwachsen zu denken haben. Auf das Seitenstück des armenischen Hymnus *Oghormea* wurde bereits hingewiesen.[2] Hier sei hinzugefügt, daß minder ältere griechische Menäenhss.

---

[1] Als Beispiel diene das betreffende Gebet auf Epiphanie (*Breviarium* III S. 179): »Würdige uns, Herr Gott, im Lichte dieses lichten Tages zu leuchten, an welchem uns über dem Jordanflusse die heilige Dreifaltigkeit sich offenbarte, und wie du das Haupt unseres Geschlechtes vom Roste der Sünde gereinigt hast, reinige auch uns mit dem Hysop deiner Gnade und mache uns zu Tempeln, der Wohnung deiner Ehre bestimmt, unser Herr und unser Gott.« Die Anspielung auf Adam ist hier aus der in orientalischer Liturgie weitverbreiteten Vorstellung zu erklären, daß dieser im Tode durch die Jordantaufe des Herrn die Sündenreinigung der sakramentalen Taufe erhalten habe. Vgl. auf griechischem Boden die Anfangsworte des Festkanons: *Ἀδὰμ τὸν φθαρέντα ἀναπλάττει ῥείθροις Ἰορδάνου.* Dieselbe wie überhaupt der an die Jordantaufe sich knüpfende orientalische Gedankenkreis wäre einmal einer dogmengeschichtlichen Spezialuntersuchung höchst würdig. Ich will vorläufig nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, wie mächtig immer und immer wieder in diesem Gedankenkreise die Annahme einer »Vermählung Christi mit der Kirche im Taufwasser« zum Ausdruck kommt, deren Bedeutsamkeit kürzlich Dölger, R. Q. S. XXIII S. 102—109 in seiner ausgezeichneten Exegese des Aberkiosepitaphs dankenswert ins Licht gestellt hat.

[2] S. 112.

regelmäßig wenigstens ein einzelnes *τροπάριον εἰς τὸν ν´* ⟨*ψαλμόν*⟩ bieten, das aus dem späteren Ritus verschwunden ist.[1]

Uralt ist sodann auch und in allen Formen altkirchlichen Tagzeitengebetes so schlechthin allgemein wie vielleicht keine zweite Erscheinung verbreitet, was in der jakobitischen Matutin auf die zentralen syrischen ʿEnjânê mit ihren biblischen Grundtexten oder den »griechischen Kanon« folgt. Es ist dies die Rezitation der von den Griechen *Αἶνοι* genannten Lobpsalmen des Psalterschlusses, die auch den römisch-abendländischen Laudes den Namen gegeben haben. Bis in die Sphäre des synagogalen Gottesdienstes hat an diesem Punkte eine liturgievergleichende Betrachtung zurückzugreifen. Die *ψψ* 145—150 beschließen dort noch heute die Reihe der für das Morgengebet (תפלה שחרית) festgesetzten Psalmtexte.[2] Auf christlichem Boden sind wenigstens die drei letzten *ψψ* 148 ff., auf welche sich übereinstimmend der griechische *Ὄρθρος*, die Laudes des römischen Breviers und die koptischen Theotokia[3] beschränken, schlechthin allem offiziellen Morgengebet voll ausgebildeter Riten gemeinsam. Nur bezüglich einer offenbar in Syrien heimischen Erweiterung dieses engsten Kreises der Lobpsalmodie ist ein Schwanken zu beobachten. Die *ψψ* 103 (Peš. 104), 112 (Peš. 113) und 92 (Peš. 93) läßt die hier am reichsten ausgestattete nestorianische Matutin *ψ* 148 vorangehen, *ψ* 116 noch auf *ψ* 150 folgen. Mit *ψ* 112 umgekehrt die Psalmodie der Matutin erst zu beschließen, ist armenischer Brauch.[5] Die

---

[1] Ich führe als Beispiel aus dem illustrierten Menaion *Ἁγίου Σάβα* 63 der griechischen Patriarchatsbibliothek in Jerusalem (des 11. Jh.) dasjenige des Epiphaniefestes an: *Σήμερον τριὰς ἐν μονάδι θεότητος ἔδειξεν ἡμῖν τὴν αὐτῆς ἀγαθότητα· πατὴρ γὰρ ἠκούετο οὐρανόθεν φθεγγόμενος· υἱὸς ἐγνωρίζετο ἐν σαρκὶ βαπτιζόμενος· πνεύματος ἁγίου ἐδηλοῦτο παρουσία, ἣν ἐκ πίστεως λαβόντες πάντες κράζομεν συμφώνως· ὁ ἐπιφανεὶς θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι.*

[2] Vgl. z. B. neben anderen jüdischen Gebetbüchern סדור שפת אמת (Ausgabe B), Bödelheim 1903, S. 14 f. Eine vergleichende Untersuchung des gesamten heutigen synagogalen mit dem altkirchlichen Gottesdienst ist eine dringend wünschenswerte Arbeit.

[3] A. a. O. S. 46—51.

[4] Vgl. das unierte *Breviarium Chaldaicum* S. 31—34 jedes Bandes.

[5] Vgl. Ter-Mikaëlian a. a. O. S. 5, wo von einem Hymnus *Mankunkh* (»die Kinder«) die Rede ist, den »nach dem heutigen Begriff« »ein



Jakobiten würden als festen Bestandteil dessen, was der Mossuler Druck[1] *Tešbohtâ* (»Lobgesang«) »des Morgens« nennt, wenn wir diesem Glauben schenken dürfen, den ψψ 148 ff. lediglich ψ 116 am Schlusse anfügen und nur an Ferialtagen mit Einschluß der Wochentage der Quadragesima, an den letzteren von einer einzigen 'Eqbâ-Strophe gefolgt, ψ 112 vorausschicken.[2] Die hsliche Überlieferung scheint dagegen ganz allgemein hier die sämtlichen ψψ 112, 148 ff. und 116 als geschlossene Einheit zu betrachten und demgemäß nach 112. 1 als einen solchen zu *Šabbeh(u) 'aβdou* (»Lobet, ihr seine Diener«) den 'Enjânâ zu bezeichnen, welcher in dem unierten Brevierdruck nach 148. 1 derjenige zu *Šabbeh(u) lεmârjâ men šεmâjâ* (»Lobet den Herrn vom Himmel«) heißt.[3] Dieser schließt sich in seinem Charakter als besonders freudig gestimmtes Loblied an den biblischen Text durchweg inhaltlich, nicht selten auch formell als Aufforderung zum Gottespreise an. Kehrverse wie: »Verherrlichung sei dir, o Gott«, »Denn dir gebührt Verherrlichung, o Gott«, oder: »Ihn verherrlichet und erhebet, ihr Völker, in die Ewigkeit der Ewigkeiten« bilden besonders gern an den höchsten Festen das Ende einzelner, wenn auch nicht aller Strophen, so daß man eine derartige Bindung derselben durch den Refrain hier wieder geradezu als das Ursprüngliche wird ansprechen dürfen.[4]

---

vollständiger« armenischer »Kanon« haben müsse, und der als »der letzte Hymnus der Frühstunde« unseren Psalm begleite, während zu den ψψ 148 ff. der Hymnus *Ter jerknitz* (»der Herr von den Himmeln«) gehört.

[1] I S. 61 der einleitenden Rubriken.

[2] Über die Ferialtage im allgemeinen vgl. *Katholik* 1902 II S. 418 f. Für die Wochentage der Quadragesima verzeichnet der fünfte Band des Mossuler Druckes jeweils den fraglichen 'Eqbâ. Angeführt sei hier in Übersetzung derjenige des ersten Montags (a. a. O. S. 60 f.): »Die Stimme der Verherrlichung im Munde der Engel erweckte mich, Herr, * Am Morgen dein Lob zu singen. * Meine Lippen habe ich geöffnet, zu verherrlichen (dich), indem ich bekenne: * Mein Herr und mein Gott, erbarme dich meiner.«

[3] »Zu *Sabbeh(u) 'abdou*« sind die betreffenden 'Enjânê nicht nur in allen Hss. des Markusklosters in Jerusalem, sondern auch bereits in so alten Liturgiedenkmälern wie *Sachau 349* zu Berlin überschrieben. Vgl. den Kat. S. 45 bezw. S. 49 f.

[4] Als Beispiel hierfür sei in Übersetzung der Text für Epiphanie



Freier steht demselben der ʿEnjânâ eines letzten sich hier noch anschließenden biblischen Stückes gegenüber, der mit ihrem Anfangswort *Ṭûβaiḥôn* (»Wohl ihnen«) zitierten Seligpreisungen der Bergpredigt M. 5. 3—12A, der *Μακαρισμοί* des griechischen Ritus, welche in letzterem ihren Platz vielmehr in der an die Sext oder Non sich anschließenden *ἀκολουθία τῶν τυπικῶν* beziehungsweise in der eucharistischen Liturgie der Sonntage haben. Nur vereinzelt greifen Wendungen auf den Gedanken der Seligpreisung zurück.[1] Dagegen weisen die

(*Breviarium* III S. 284 f.) mitgeteilt: 1. »Ihr Kinder des himmlischen Vaters, * Die ihr erlöst seid * Durch den geliebten Sohn, * Singet zur Verherrlichung * Des Vaters, der durch seinen Sohn euch geheiligt, * Und erhebet« usw. 2. »Es sah die Kirche Christus, * Da er kam, * Im Jordan die Taufe zu empfangen, * Und glaubte an ihn, * Daß das Lamm Gottes er sei, * Das die Sünde der Welt trägt und sie erlöst.« 3. »Laßt uns bekennen * Den heiligen Geist, * Der sichtbar sich machte * Über dem Sohn bei der Taufe * In Taubengestalt * Und im Taufsakramente uns heiligte, * Darin Vergebung finden unsere Schulden und Sünden.« 4. »Ihr (Heiden-) völker und Kinder des Brautgemaches, * Die ihr erlöst seid * Durch das Taufsakrament, * Singet zur Verherrlichung dessen, * Der euch vom Irrtum befreite, * Und erhebet« usw. 5. »Himmlische und Irdische, * Singet einen Lobgesang * Dem Sohne, der herniederstieg * Von seinen Gemächern * Und von seines Knechtes Händen die Taufe empfing, * Und erhebet« usw. Daß solche Weise aber keineswegs unverbrüchlich herrscht, zeige das folgende Stück für Pfingsten (ebenda VI S. 227): 1. »Der Geist, der durch die Propheten sprach * Und kam und in den Aposteln Wohnung nahm, * Er möge die heilige Kirche bewahren * Durch seine große, unbesiegbare Kraft.« 2. »Der lebendige und heilige Geist, * Gleich an Kraft dem Vater und Sohne, * Stieg heute zum Obergemache herab * Und verlieh den Aposteln Weisheit.« 3. »Geist, der vom Vater ausgeht * Und von dem ihm gleichen Sohne nimmt, * Erfülle, unser Herr, mit deinen Gaben * Diese Versammlung deiner Anbeter.« 4. »,Erbarme dich meiner, Gott', * Rief Simon mit den (anderen) Jüngern, * Als sie wie Feuer den Geist * Auf jeden von ihnen herabsteigen sahen.« 5. »Völker und Stämme und Geschlechter * Singen zur Verherrlichung und zum Bekenntnis * Des Sohnes, der in seiner Barmherzigkeit * Den Geist den Aposteln sandte.«

[1] Hierher gehören drei wiederholt in den Officien der Vorbereitungssonntage auf Weihnachten auftauchende Strophen, nämlich (*Breviarium* II S. 71, 101, 192, 234): »Selig werden gar sehr alle Geschlechter auf Erden preisen * Maria, die heilige Jungfrau, * Aus der Christus, der König, aufging, * Der Erlöser aller Geschöpfe«, bezw. (ebenda S. 71, 192, 234): »Selig gar sehr die Gerechten, * Die Propheten, die Apostel und die hochgepriesenen Martyrer, * Die Qualen und Bedrängnisse von den Verbrechern



Strophen einiger im Mossuler Brevier gedruckten Texte in formalem Anschluß an die biblische Grundlage das Element der Anapher auf, und noch weniger selten begegnet an den Strophenenden ein Refrain wie: »Gedenke meiner«, oder: »Christus, gedenke unser, wenn du kommst«.[1] Man begreift einen derartigen zunächst vielleicht überraschenden Wortlaut, sobald man beachtet, daß auf griechischem Boden die Worte: *Ἐν τῇ βασιλείᾳ σου μνήσθητι ἡμῶν, κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου* die alte *ὑπακοή* der Makarismen bilden. Sie sind das Thema, als dessen Variationen mithin entwicklungsgeschichtlich auch die Strophen der syrischen ʿEnjânê sich darstellen. In ihrer Funktion innerhalb des Gesamtorganismus der jakobitischen Matutin fordern die Seligpreisungen als NTliches Schlußcanticum zu einem Vergleiche mit dem Benedictus der abendländisch-römischen Laudes heraus.

Man muß nun den ganzen biblischen und liturgischen Gesangstoff von *ψ* 62 bis zu den Makarismen einschließlich als eine Einheit zusammenfassen und in dieser das morgendliche Seitenstück zu den Psalmen des *Mâriâ qerîθâχ* mit ihrem ʿEnjânâ erblicken, um den Eindruck eines strengen Parallelismus zwischen der Vesper und der Matutin des jakobitischen Festbreviers zu gewinnen, welchen die Urheber seiner endgültigen Redaktion zweifellos beabsichtigt haben. Weiterhin folgt nun nämlich in genau demselben Aufbau wie am Vorabend

erduldeten. * Siehe, ihr Leben ist ihnen im Brautgemache des Lichtes bewahrt« (mit der Variante: »Siehe, aufbewahrt ist ihnen das Brautgemach, der Paradiesesgarten und das Reich«) und (ebenda S. 101): »Selig gar sehr die Toten, die entschliefen * Und zur Ruhe eingingen im Glauben. * Siehe, sie harren des Tages deiner Offenbarung, auf daß du sie erweckest * Und auf die herrliche Seite zu deiner Rechten sie stellest.«

[1] Für beides gibt der einschlägige Text des Ostersonntags (*Breviarium* V S. 346 f.) einen guten Beleg: 1. »Wir verehren dein Kreuz, durch das unseren Seelen Erlösung ward, * Und deine Auferstehung von den Toten. * Christus, gedenke« usw. 2. »Wir verehren deine Auferstehung, durch die wir vom Falle aufstanden, * Und sprechen mit Freude: * Christus« usw. 3. »Wir verehren deinen an Maria und ihre Gefährtinnen ergangenen Trost * Und wollen mit Jubel rufen und sprechen: * Christus« usw. 4. »Wir verehren die Stimme, die Lazarus rief: * ‚Komme heraus', * Und ihn von den Toten erweckte. * Christus« usw. Dazu dann noch eine doxologische Schlußstrophe von anderer Struktur.

der mit erneutem Gesang liturgischer Poesie durchflochtene Gebetsteil von Prooimion, Sêðrâ und ʿEṭrâ mit Qubbâlâ bezw. erstem Qâlâ vor dem ʿEṭrâ und zweitem Qâlâ sowie einer Bâʿûθâ hinter demselben bezw. hinter dem von der hslichen Überlieferung an dieser Stelle wieder eingeschobenen Ḥuttâmâ. Auch die Einschiebung des Gebetes *Meḫasiânâ hâχîl* wird von dem Mossuler Druck[1] wiederum, und zwar diesmal für die Tage vorgesehen, an welchen nicht die Darbringung des eucharistischen Opfers den Morgengottesdienst beschließt. Man wird von vornherein geneigt sein dürfen, wie am Abend unseren Textekreis mit den Verhältnissen des frühchristlichen Ritus Jerusalems, nämlich mit dem erst gegen Ende des Officiums erfolgenden Einzug des Bischofs und dem alsdann am Morgen von diesem selbst verrichteten allgemeinen Kirchengebet in einen genetischen Zusammenhang zu bringen, immerhin aber nicht zu vergessen haben, daß ein solcher Einzug des Morgens nur an den Werktagen stattfand, während sich die Verhältnisse der sonntäglichen Matutin anders gestalteten,[2] so daß hier doch noch auf jakobitischem Boden selbst Spielraum für eine nachträgliche bewußte Konformierung des Morgen- mit dem Abendgottesdienste bleibt.

Gleichfalls schon im frühchristlichen Kultus Jerusalems sehen wir bereits eine morgendliche Evangelienlesung wurzeln, hier jedoch noch auf die allsonntägliche Vorlesung eines einzigen Auferstehungsevangeliums beschränkt.[3] Weiter geht in dieser Beziehung der griechische Ritus durch die Aufteilung der evangelischen Osterberichte auf zwölf *ἑωθινὰ εὐαγγέλια*, deren kyklische Aufeinanderfolge wenigstens eine gewisse Ab-

---

[1] I S. 61 der einleitenden Rubriken.

[2] Vgl. über die Werktage *Peregrinatio Silviae* 24 § 2 (Geyer S. 71 Z. 21—24): *Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere. Ecce et supervenit episcopus cum clero et statim ingreditur intro spelunca et de intro cancellos primum dicet orationem pro omnibus.* Am Sonntag hat vor Ankunft des Bischofs dagegen nur der Vigiliengottesdienst noch außerhalb der Anastasisrotunde stattgefunden, und die ganze Matutin im engeren Sinne wird dann in dieser in Gegenwart des Bischofs gefeiert. Vgl. ebenda § 8 f. (Geyer S. 73 Z. 15—28).

[3] Vgl. oben S. 35 Anm. 4, wo die betreffenden Worte der *Peregrinatio* angeführt sind.

wechslung in die Evangelienlesung des Ὄρθρος auch dann bringt, wenn nicht — wie an höheren Festen schon hier regelmäßig — für denselben ein von demjenigen der Messe verschiedenes Tagesevangelium vorliegt. Noch ungleich reicher ist aber die Evangelienlesung der jakobitischen Matutin entwickelt, indem sie, von der Auferstehungsgeschichte völlig emanzipiert, wie diejenige der Vesper und wohl nach deren Vorbild[1] eigene Perikopen für jedes Tagesofficium aufweist, zu welchen wie bei jener von der Bâʿûθâ her ein gleichfalls nach dem Tagesofficium veränderlicher Hullâlâ überleitet. Das Trishagion bildet, auch griechischer Weise entsprechend, diesmal nach dem Mossuler Druck durch einige Alleluia- und *Κύριε ἐλέησον*-Rufe erweitert, den Schluß. Das Fehlen nicht nur einer Kârôzûθâ, sondern jeder einer solchen entsprechenden, wenn auch etwa anders gearteten allgemeinen Fürbitte, wie sie der griechische Ὄρθρος an seinem Ende wieder in der Gestalt der litaneimäßigen *Ἐκτενής* aufweist, erklärt sich im Hinblick auf den frühchristlichen Gottesdienst Jerusalems dadurch, daß in seiner sonntäglichen Matutin ein demjenigen der Vesper und der werktäglichen Matutin analoger allgemeiner Gebetsakt — offenbar mit Rücksicht auf denjenigen der bald folgenden eucharistischen Liturgie — fehlte.[2]

---

[1] Bei einer sorgfältigen Untersuchung der Entwicklung, welche im einzelnen die evangelische Perikopenordnung des jakobitischen Ritus genommen hat, dürfte sich herausstellen, daß — mindestens sehr häufig — das spätere Vesperevangelium durch das ursprünglich einzige Tagesevangelium gebildet wird. Der Verlauf der Dinge scheint der gewesen zu sein, daß man dem von Hause aus in Vesper und Messe verlesenen zunächst an Stelle des alten unveränderlichen Auferstehungsevangeliums eine zweite variable Tagesperikope in der Matutin zur Seite stellte und schließlich eine dritte auch noch für die Messe schuf. Vgl. das unten I 3 des zweiten Teiles dieser Arbeit über die Sonntage nach Epiphanie Anzuführende.

[2] Nur ein offenbar kürzeres allgemeines Kirchengebet, entsprechend etwa der *μικρὰ συναπτή* des späteren griechischen Ritus, das in der Vesper noch neben dem Urbild der jakobitischen Kôrôzûθâ seine Stelle hatte, wurde am Ende einer beim kreuzgeschmückten Golgothafelsen gesungenen Schlußpsalmodie gesprochen. Vgl. *Peregrinatio Silviae* 24 § 11 (Geyer S. 74 Z. 5 ff.): *Lecto ergo evangelio exit episcopus et ducitur cum ymnis ad Crucem et omnis populus cum illo. Ibi denuo dicitur unus psalmus et fit oratio.*

Antiocheia.	Jerusalem.		Syrisch-gallisches Mönchtum.	Römische Laudes.	Jakobiten.
	Wochentage	Sonntage			
					Eingangs-*Selôϑâ*
			Quinquagesimus psalmus (= *ὁ τῆς ἐξομολογήσεως ψαλμός* bei Basileios).	ψ 50 im ferialen und im Officium der Septuagesima.	ψ 50 mit *'Enjânâ.*
				. . . .	
Ὁ ἑωθινὸς (= *ὀρθρινὸς*) *ψαλμός* (ψ 62)	*Ymni matutini.*	*Tres psalmi* mit eben sovielen *Orationes.*	*Sexagesimus secundus et octogesimus* < *psalmus* >	ψψ 62, 66 und *Canticum* des betreffenden Wochentages.	ψψ 62, 18 und Canticum des Isaias 42. 10—13 + 45. 8 mit *'Enjânâ.*
			Magnificat.		Magnificat mit *Maurebâ.*
				ψψ 148 ff.	ψψ 112, 148 ff., 116 mit *'Enjânê.*
				. . . .	
				. . . .	
				Benedictus.	Makarismen mit *'Enjânâ.*
Gebetsakt des Diakons und Bischofs.	*Super venit episcopus cum clero et — — dicet orationem pro omnibus.*			Tagesoration und *Preces feriales.*	Prooimion; *Sêdrâ;* I *Qâlâ;* *'Eṭrâ; Huttâmâ;* II *Qâlâ; Bâ'ûϑâ.*
		Evangelium (= *resurrectio Domini*).			*Hullâlâ.* Evangelium.
					Trishagion.

Die umstehende tabellarische Zusammenstellung mag wieder das Verhältnis der indigen syrischen Gestalt des vollentwickelten jakobitischen Ritus zunächst zu frühchristlichen Formen des Gottesdienstes vergegenwärtigen. An solchen kommen hier neben denjenigen der bischöflichen Kirchen von Antiocheia und Jerusalem noch die durch Cassianus und die Regeln des Caesarius und Aurelianus bekannt werdende Gestalt des monastischen Officiums in Betracht, wie es in Kreisen des syrisch-gallischen Mönchtums üblich war. Auch die Laudes noch des heutigen römischen Breviers glaube ich wegen ihres besonders einleuchtenden Zusammenhangs mit frühchristlicher Ordnung mit Nutzen zum Vergleich heranzuziehen, wobei das zum Vergleiche nicht Geeignete wieder bloß durch Punkte angedeutet ist. (S. Tabelle S. 135.)

Trotz der reichen Ausgestaltung, die es — besonders durch die Verbindung biblischer Texte mit liturgischer Poesie — erfahren hat, ist das jakobitische Schema an und für sich auch hier als ein recht altertümliches und zwar wiederum als ein offenbar speziell mit Jerusalem zusammenhängendes sogar noch ohne Zuhilfenahme irgendeines Vergleiches mit anderen orientalischen Riten kaum zu verkennen. Einen Vergleich nun näherhin mit der Matutin der Nestorianer durchführen zu wollen, wäre ein nutzloses Unterfangen, weil bezüglich des Morgenofficiums die beiden syrischen Riten sich nur in der Einbeziehung der ψψ 112 und 116 in das Canticum der Lobpsalmen näher berühren. Um so unabweislicher ist ein Vergleich mit dem griechischen Ὄρθρος schon, weil auf diesen die in den »griechischen Kanones« zum Ausdruck kommende jüngere Nebenform der jakobitischen Matutin zurückgeht.

Bei einer gleichfalls tabellarischen Nebeneinanderstellung mit dem aus den ersten Kolumnen der vorigen Tabelle sich ergebenden frühchristlichen Durchschnittsschema ist nicht nur teilweise für den jakobitischen Ritus, sondern sogar allgemein auch für den griechischen eine Doppelkolumne aufzumachen, weil die Parallelen zu ersterem bezw. zu Frühchristlichem hier in sich widersprechender Reihenfolge weit zerstreut liegen.



Frühchristliches Schema.	Jakobiten.		Griechischer Ὄρθρος.	
	Eingangs-*Selôϑâ*			. . . .
ψ 50	ψ 50 mit *ʿEnjânâ.*			ψ 50 ursprünglich mit einem Troparion.
Dreigliedriges biblisches (Psalmen-) Canticum.	ψ 60, 18 und Canticum des Isaias mit *ʿEnjânâ.*	»Griechischer Kanon.«	ψ 62 als Teil des Ἑξάψαλμος.	Biblische ᾠδαί mit Kanon.
.	Magnificat mit *Maurεβâ.*			(ᾠδή θ' erste Hälfte = Magnificat)
	ψ 112, 148 ff., 116 mit *ʿEnjânê.*			ψ 148 ff. mit στιχηρά.
	Makarismen mit *ʿEnjânâ.*			. . . .
Gebetsakt des Diakons und des Bischofs.	Prooimion; *Sêdrâ;* I *Qâlâ; ʿEtra; Huttâmâ;* II *Qâlâ; Bâʿûϑâ; Hullâlâ.*			Ἡ Ἐκτενής am Schlusse der ganzen Ὄρθρος. . . . .
	Tagesevangelium.		Εὐαγγέλιον ἑωθινόν (vor ψ 50).	
Auferstehungsevangelium.	Trishagion.			Ὁ Τρισάγιος.

Diese Übersicht zeigt nun vollends einleuchtend die hohe Altertümlichkeit des jakobitischen Schemas auch für die Matutin. Während in ihm das frühchristliche vollständig und klar wiederzuerkennen ist, weist der griechische Ritus zu demselben teils so wesenhaft anders geartete Parallelen wie die Serie der ἐννέα ᾠδαί mit ihrem Kanon, teils weist er nähere Parallelen wie ψ 62 und das Auferstehungsevangelium in einer so seltsamen Anordnung auf, daß sie lediglich mehr den Eindruck rudimentärer Trümmerstücke machen. Man kann wohl ohne weiteres sagen, daß auch hier, wie durch Aufnahme der »griechischen Kanones« auf jakobitischer Seite, eine Kontamination ursprünglicher verschiedener Riten erfolgt sein muß. Diese hat dann

aber ungleich tiefer eingegriffen, ungleich stärker das Bild des Ursprünglichen verdunkelt als dort, wo der eingedrungene Fremdkörper des »Kanon« sich glatt ausschälen ließe, auch wenn nicht sein indigen syrisches Gegenstück in alter Geltung sich neben ihm behauptet hätte. Hier wird einmal eine liturgiegeschichtliche Spezialuntersuchung über das Gefüge des griechischen Ὄρθρος weiterzuführen haben. Für die gegenwärtige Arbeit kam es lediglich darauf an, an demselben die große Ursprünglichkeit der jakobitischen Matutin zu messen.

4. Das Nachtofficium.

Vesper und Matutin bilden, wie gesagt, bereits für den Verfasser der AK die einander streng entsprechend aufgebauten Gegenstücke kirchlichen Tagzeitengebetes, zwischen welchen das tägliche Leben des Christen verläuft. Die vollkommen gleichmäßige Struktur, die sie im jakobitischen Festbrevier aufweisen, ist somit an und für sich schon ein sprechender Beweis seiner Altertümlichkeit. Schlechthin ursprünglich ist aber diese Symmetrie im Verlaufe des kirchlichen Tages und seiner Abend- und Morgenfeier doch keineswegs. Die letztere ist vielmehr nach dem Zeugnis des Cassianus[1] erst verhältnismäßig spät, wie er behauptet, nach einem maßgeblichen Vorgang der Asketenkolonien von Bethlehem von der im strengen Sinne nächtlichen Vigilienfeier des vorkonstantinischen Zeitalters abgezweigt worden, deren Begehung noch vor dem ersten Lichtschimmer des jungen Tages beim jüngeren Plinius[2] als das für den christlichen Gottesdienst Kleinasiens Bezeichnende erscheint, von heidnischer Polemik den Bekennern des neuen Glaubens in Rom wie in Ägypten mit Vorliebe vorgeworfen wurde[3] und

[1] *De instit.* III 4 (Migne, P. L. XLIV Sp. 126 f.): *Sciendum tamen hanc matutinam, quae nunc observatur in occiduis vel maxime regionibus, canonicam functionem nostro tempore in nostro quoque monasterio primitus institutam, ubi dominus noster Iesus Christus natus ex virgine* usw.

[2] Briefwechsel mit Traianus Nr. 96 § 7: *Adfirmabant autem hanc fuisse summam culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere.*

[3] Vgl. Minucius Felix *Octavius* c. 9 (Migne, P. L. III Sp. 267 f.): *occultis ac nocturnis sacris apposita suspicio* bezw. Origenes gegen Kelsos I 1

mehrfach für Afrika durch Tertullianus bezeugt ist.[1] Seit dem Ende der Verfolgungen besonders in monastischen bezw. dem asketischen Ideale nahestehenden Kreisen festgehalten, geht bei der (Silvia-)Etheria dieser uralte Nachtgottesdienst als ein in erster Linie von den »*monazontes et parthenae*« besuchter der Matutin der Gesamtgemeinde, welche organisch aus ihm herauswächst, unmittelbar voran.[2] In der Folgezeit ist im größten Teile der christlichen Welt die ältere nächtliche von der jüngeren morgendlichen Feier absorbiert worden. Nicht nur enthält im Abendland die Matutin des monastischen und römischen Breviers in ihren Nokturnen das Erbe der ersteren als Vorsatzstück der allein aus der letzteren hervorgegangenen Laudes. Auch der griechische *Ὄρϑρος* vereinigt, wohl noch in innigerer Verbindung, die Weiterentwicklung frühchristlichen Nacht- und Morgengottesdienstes, während an dem *Μεσονυκτικόν* des griechischen Ritus vor ihn eine völlige liturgische Neubildung getreten ist. Auf dem Boden Syriens lebt demgegenüber in dem *Leljâ* (»Nacht«) genannten Nachtofficium der Jakobiten wie in demjenigen der Nestorianer die altchristliche Vigilienfeier selbst und unabhängig neben der einst von ihr abgezweigten Matutin noch fort.

Das Wesen jener Feier wird für das Jerusalem des ausgehenden 4. Jhs. durch die abendländische Pilgerin beschrieben als ein Wechsel von responsorisch vorgetragenen »*ymni et psalmi*«, d. h. biblischen Gesangstücken vorwiegend, doch nicht ausschließlich des Psalters, von »*antiphonae*«, d. h. von schon einen breiteren Raum einnehmenden Elementen liturgischer

---

(Migne, P. G. XI Sp. 651): *πρῶτον τῷ Κέλσῳ κεφάλαιόν ἐστι διαβολεῖν χριστιανισμόν, ὡς συνϑήκας κρύβδην πρὸς ἀλλήλους ποιουμένων Χριστιανῶν παρὰ τὰ νενομισμένα.*

[1] Besonders *Ad uxorem* II 4 (Migne, P. L. I Sp. 1407): *quis (coniugem suam) nocturnis convocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret?*

[2] *Peregrinatio* 24 § 1 (Geyer S. 71 Z. 12—16; 21 f.): *Nam singulis diebus ante pullorum cantum aperiuntur omnia hostia Anastasis et descendent omnes monazontes et parthenae, ut hic dicunt, et non solum hi, sed et laici praeter viri aut mulieres, qui tamen volunt maturius vigilare. . . . Iam autem ubi coeperit lucescere, tunc incipiunt matutinos ymnos dicere.*

Poesie, und von »*cata singulos ymnos vel antiphonas*« gesprochenen »*orationes*«.[1] Worauf diese Beschreibung führt, das ist eine Mehrzahl unter sich mindestens im wesentlichen konform aus Psalmodie, liturgischer Poesie und Gebet aufgebauter Unterabteilungen des gesamten Officiums. Eine solche besitzt der jakobitische Leljâ an gewissen den abendländischen Nokturnen entsprechenden Abschnitten, welche in dem Mossuler Brevierdruck mit dem Terminus ʿ*Eδnâ* (»Zeit«, Plural: ʿ*Eδnê*), in den Hss. meist mit dem Worte *Qaumâ* (»Statio«, Plural: *Qaumê*), seltener mit dem Ausdruck *Tešmeštâ* (»Dienst; Officium«) bezeichnet werden. Es sind ihrer in den Hss. regelmäßig zwei aus wechselnden Tagestexten gebildete vorgesehen, eine Zahl, die gelegentlich sich bis auf fünf erhöht. Der Mossuler Druck lehrt als Regel im ganzen drei, als Ausnahme an den heiligsten Tagen des kirchlichen Festjahres vier Qaumê oder ʿEδnê kennen. Für den normalen einzelnen Qaumâ sind sodann in den Penqîttâhss. ein oder zwei Qâlê, zwei bis sechs Maδrâšê, unter welchen sich zur Abwechslung die eine oder andere Sôγîϑâ befindet, und je eine einzige Bâʿûϑâ, in den hslichen Ḫussâjê-Sammlungen ein Prooimion und ein Sêδrâ mitgeteilt. Die drei partialen Gesamtbrevierhss. des Markusklosters in Jerusalem lassen hier näherhin Prooimion und Sêδrâ vorangehen und die Gesangstücke in der Reihenfolge: Qâlâ (oder Qâlê)-Maδrâšê (Sôγjâϑâ)-Bâʿûϑâ folgen. Den gleichen Aufbau des normalen Einzel-ʿEδnâ weist der Mossuler unierte Druck auf, indem er nur dem Prooimion bereits je zwei an Fasttagen *sine cantu* rezitierte, sonst mit Hallelujah vollständig gesungene und von einem Kurrâχâ gefolgte wechselnde Tagespsalmen vorausschickt.[2] Man wird nun geradeso wie bei derjenigen der Vesper auch bei dieser variabeln Psalmodie sich hüten müssen, an eine Neuerung des unierten Ritus zu denken. Denn offenbar bildet sie das Seitenstück zu den in frühchristlicher Zeit den eigentlichen Körper des Vigilienofficiums ausmachenden »*ymni et*

[1] A. a. O. (Geyer S. 71 Z. 16 ff.): *Et ex ea hora usque in lucem dicuntur ymni et psalmi responduntur, similiter et antiphonae; et cata singulos ymnos fit oratio*, bezw. § 8 (ebenda S. 73 Z. 15 f.): *Et dicuntur ymni nec non et antiphonae, et fiunt orationes cata singulos ymnos vel antiphonas.*

[2] Vgl. I 59 f. der einleitenden Rubriken.



psalmi«, die im abendländischen Brevier in der veränderlichen Psalmodie der Nokturn, im griechischen Ὄρθρος in zwei oder drei zum Vortrage kommenden *καθίσματα τοῦ ψαλτηρίου*, im nestorianischen Leljâ in drei bezw. an Hochfesten vier der größeren Abschnitte des nestorianischen Psalters fortleben, deren einer unter dem Namen eines Hullâlâ einem griechischen *κάθισμα* entspricht. Folgerichtig ist alsdann in dem nächtlichen Gesange eines oder zweier Qâlê das Gegenstück zu den »*antiphonae*« der frühchristlichen Vigilien Jerusalems, in Prooimion und Sêđrâ dasjenige zu der nach jedem »*ymnus vel psalmus*«, in der Baʿûθâ dasjenige zu der nach jeder »*antiphona*« dort gesprochenen »*oratio*« zu erblicken, wobei dann wieder der Qâlê-Gesang in den Responsorien der Nokturn bezw. den auf die *στιχολογία* der beiden stets rezitierten *καθίσματα* folgenden gleichnamigen liturgischen Dichtungen und die Gruppe von Prooimion und Sêđrâ in dem Pater noster und der Absolutio jeder Nokturn bezw. in der jede *στιχολογία* beschließenden *μικρὰ συναπτή* des Diakons mit folgender *ἐκφώνησις* des Priesters ihre Entsprechung auch in der Matutin des römischen Breviers und im griechischen Ὄρθρος findet. Somit ergibt sich hier das folgende tabellarische Bild für den Zusammenhang, welcher zwischen dem jakobitischen und einerseits den beiden Hauptriten des Abend- und Morgenlandes, anderseits der frühchristlichen Weise Jerusalems besteht:

Vigilien Jerusalems.	Griechischer Ορθρος.	Matutin des römischen Breviers.	Jakobitisches Nacht-officium.
Ymnus vel psalmus.	*Κάθισμα τοῦ ψαλτηρίου.*	Variable Psalmen.	Zwei variable Psalmen (event. mit *Kurrâχâ*).
Oratio.	*Μικρὰ συναπτή* mit *ἐκφώνησις*.	Pater noster und Absolutio.	Prooimion und *Sêđrâ*.
		. . . .	
Antiphona.	*Κάθισμα.*	Responsoria.	*Qâlâ* (oder *Qâlê*). *Mađrâšê* (bezw. *Sôγjâθâ*).
Oratio.			*Bâʿûθâ.*

Lediglich der Vortrag der größeren original aramäischen Dichtungen bezeichnet hier eine auf dem Boden Mesopotamiens erwachsene Erweiterung des in der griechischen, lateinischen und syrischen Welt gleichmäßig vorliegenden Schemas, dessen weitere Verbreitung mindestens in der letzteren auf Jerusalem zurückgehen dürfte, da eine wesenhaft andersartige Gestaltung des nestorianischen Nachtofficiums es selbst als dem mesopotamischen Osten unbekannt erweist. Durchgeführt ist nun dieses Schema nach dem Mossuler Brevierdruck bei im ganzen drei ʿEδnê in den beiden, bei im ganzen vier in den drei ersten, wobei den Abschluß jeweils eine nach ihren Anfangsworten *Bεrîχû îkârêh dεmârjâ* (»Gebenedeit sei die Ehre des Herrn«) zitierte kurze Doxologie bildet, die an entsprechender Stelle auch das syrisch-antiochenische Ferialbrevier hat.[1]

Der letzte ʿEδnâ ist, was das Schweigen der Hss. über ihn erklärt, nach der Druckausgabe durchgehends in wesentlich unveränderlicher Textgestalt der Fürbitte für die Verstorbenen gewidmet.[2] Ein kurzes Einleitungsgebet steht an der Spitze.[3] Ihm folgen unmittelbar Prooimion und Sêδrâ.[4] Ein weiter sich anschließender Qâlâ ist nur im Sommer ein anderer

---

[1] Sie ist in Übersetzung mitgeteilt *Katholik* 1902 II S. 405. Vgl. *Breviarium* I S. 3.

[2] I S. 3 ff.

[3] A. a. O. S. 3. Es lautet in Übersetzung: »Gib Ruhe unseren Verstorbenen in deinen herrlichen Wohnungen. Ihnen gib Ruhe, mein Herr, und unser erbarme dich, nachlassend und vergebend ihre und unsere Fehltritte.«

[4] A. a. O. S. 3. Die Texte dürften uralt sein. Das Prooimion besagt: » . . . den Lebenden, der im Fleische starb und durch seinen Tod alle Entschlafenen (wieder) belebte, den Herrn der Geister und alles Fleisches, der tötet und (wieder) belebt, der in den Hades hinabführt und (wieder) heraufführt, in dessen Händen die Seelen alles Fleisches sind.« Das berührt sich aufs innigste mit dem durch ägyptische Grabinschriften bezeugten Kreise des griechischen Begräbnisgebetes: *Ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός* und verwandter frühchristlicher Totengebete, über welchen die tiefschürfenden Untersuchungen von Weißbrodt, *Ein ägyptischer christlicher Grabstein mit Inschrift aus der griechischen Liturgie im königlichen Lyceum Hosianum zu Braunsberg und ähnliche Denkmäler in auswärtigen Museen* (in zwei Braunsberger Vorlesungsverzeichnissen), Braunsberg 1905. 1909 nachzusehen sind.

als im Winter.[1] Eine Bâʿûθâ[2] macht endlich in letzterem, ein ʿEqbâ im Sommer den Schluß.[3] Man wird durch diese Sonderstellung des — in der Regel — dritten ʿEδnâ einigermaßen an eine ähnliche Erscheinung des griechischen Ritus erinnert, daß hier nämlich an Herren-, Muttergottes- und Heiligenfesten an Stelle eines ganzen *κάθισμα* als sog. *Πολυέλεος* nur je zwei Psalmen den dritten *στιχολογία*-Abschnitt des *Ὄρθρος* bilden.

Eingeleitet werden die regelmäßig drei — wie wir nun der besseren Vollständigkeit halber wohl sagen dürfen — Nokturne des jakobitischen Festbreviers gleich denjenigen des Ferialbreviers zunächst durch den *Maʿjerânâ* (»Weckegesang«), einen den Text der *ψψ* 133 und 118. 169—176 umrankenden ʿEnjânâ, ein Vorsatzstück, das am Invitatorium des römischen Breviers und an der den griechischen *Ὄρθρος* einleitenden Rezitation der *ψψ* 19 und 20 Seitenstücke hat, die auch hier das Nachwirken einer schon frühchristlichen Übung zu unterstellen nahelegen. Ein inhaltlicher oder formeller Zusammenhang zwischen diesen Dichtungen und dem Psalmtext, dem sie als Schmuck zu dienen bestimmt sind, besteht niemals. Die Freude jubelnden Gottespreises ist die in erster Linie sie beherrschende Stimmung, neben der wohl auch das Flehen um Gnade und Erbarmen einen breiten Raum gewinnt. Bindung der Strophen durch einen Refrain ist wieder häufig genug, um

---

[1] A. a. O. S. 4 f. *Incip.:* »Mit den Lämmern zu deiner Rechten mögen sich erfreuen . . .« für den Winter, und: »Das schöne Bild Adams wollte der Schöpfer . . .« für den Sommer.

[2] A. a. O. S. 5. *Incip.:* »Gib Ruhe und sei gnädig, * Herr, unseren Verstorbenen«, in fünfsilbigem Metrum mit der Kehrstrophe: »Erneure, Erbarmungsvoller, * Durch den Trost der Auferstehung deine Schöpfung, * Deine Diener und deine Anbeter, * Die in der Hoffnung auf dich entschliefen«.

[3] A. a. O. S. 5. Seiner Kürze wegen sei das ganze Stückchen hier in Übersetzung mitgeteilt: »Für unsere Väter und unsere Brüder, * Die entschliefen und im Tode von uns schieden, * Laßt uns in Gott mit Bitten dringen, * Und mögen sie sich einfinden dürfen am Orte des Lebens * Und jene Stimme hören, * Die hochgepriesene, die zu ihnen redet: * ‚Kommet, gehet ein, ihr Gesegnete meines Vaters, * Und erbet das Reich * Und das unvergängliche Leben', * Und möge uns und sie er würdigen, * Uns zu freuen und uns zu erlaben * Mit den Gerechten, die triumphierten, * Und den Martyrern, die da wurden gekrönt.«

als das Ursprüngliche mit Sicherheit angesprochen werden zu können. »Dir sei Verherrlichung, Schöpfer (oder: »Erlöser«) aller Geschöpfe« lautet in seiner Grundform der hier dann wohl häufigste, in den einzelnen Strophen zu Anfang sich leicht modifizierende Kehrvers. Formeln, wie: »Allherr, Ehre sei dir«, »Gott, erbarme dich meiner« oder einfaches: »Herr, Gott« kommen ferner vor. Ein gleichfalls nicht seltener zweizeiliger Refrain endlich hebt in den einen Strophen ein und derselben Dichtung mit: »Heilig, heilig, heilig bist du, Gott«, in den anderen mit: »Ehre sei dir, Ehre sei dir, Gott« an, um mit dem unveränderlichen Verse: »Begnadige uns in deiner Barmherzigkeit, Gnädiger« zu schließen.[1] Jedes Refrains entbehrende Nummern sind neben allem dem allerdings auch nicht selten,[2]

---

[1] Als Probe sei in Übersetzung der Ma'jεrânâ des letzten Sonntags vor Weihnachten (*Breviarium* II S. 244) mitgeteilt: 1. »Geziemend ist es und gerecht, daß in der Frühe * Wir dich, unsern Schöpfer, verherrlichen * Und mit den Engeln singen * Den Dreimalheiliggesang: * ‚Heilig, heilig, heilig bist du, Gott. * Begnadige uns in deiner Barmherzigkeit, Gnädiger.« 2. »Den die Cherubim preisen, * Und zu dessen Ehre die Seraphim: ‚Heilig' singen, * Und dem die Engel und Menschen: * ‚Heilig, heilig' rufen, * Heilig« usw. 3. »In der Nacht, in tiefster Ruhe * Laßt mit den Hirten uns wachen * Und der frohen Botschaft der Engel lauschen * Und mit den Chören der (himmlischen) Wächter rufen: * ‚Ehre sei dir, Ehre sei dir, Gott. * Begnadige'« usw. 4. »Laßt uns mit den (himmlischen) Wächtern, meine Brüder, singen: ‚Ehre sei Gott in der Höhe', * Und auf der Erde Ruhe verheißen und gute Botschaft unserem Menschengeschlecht. * Ehre« usw. 5. »Ehre sei dir, dem Einen in Dreien, * Und Drei sind Eines, * Vater und Sohn und Heiliger Geist, * Dem einen wahren Gotte, * Dem Ehre und dessen Erbarmen über uns sei.« Die beiden ersten Strophen kehren übrigens in zahlreichen Texten gleichlautend wieder, ebenso in anderen ein anderes Paar von Eingangsstrophen.

[2] So besonders an gewöhnlichen Sonntagen. Auch hierfür ein Beispiel aus den Texten des dritten Kirchentons (*Breviarium* VII S. 25): 1. »Wache auf, Sünder! * — Bis wann findet die Buße keine Stätte? — * Und mit Tränen und Trauerlauten reinige * Und wasche weiß deine Makeln.« 2. »O, du Sünder, * Vernachlässige die Buße nicht, * Da dein Herr sich der Büßer erbarmt * Und dir deine Sündentorheit vergibt.« 3. »In der Nacht des Sonntags, * In der unser Erlöser aus dem Grabe erstand, * Laßt alle vom Schlafe uns erwachen * Und Lob ihm singen.« 4. »Hinausziehen wollen wir bei deiner Offenbarung * Am Tage, da du erscheinst, dir entgegen, unser Herr, * Wie die heiligen Frauen, * Die hinauszogen, deinen Leib zu salben.« 5. »Freue dich mit Lobgesang, * Gläubige Kirche, *

und vereinzelt wird ein Maʿjerânâ wohl selbst als Übersetzung aus dem Griechischen bezeichnet,[1] während es sich bei der großen Masse der einschlägigen Texte durchaus um aramäische Originale handelt. Als Einführung zum Maʿjerânâ-Gesang dient schließlich ein Gebet, das, nur in der Karwoche gleich dem Eingangsgebet von Vesper und Matutin zum Bestande der veränderlichen Tagestexte gehörend, in seiner regelmäßig gebrauchten nicht variabeln Textgestalt vom Mossuler Druck als Tešboχtâ bezeichnet wird.[2]

Wie, dem abendländischen Invitatorium entsprechend, der Maʿjerânâ den jakobitischen Nokturnen vorangeht, so folgt ihnen eine Schlußpartie, welche ich bei Schilderung des syrisch-antiochenischen Ferialbreviers die Laudes desselben genannt habe.[3] Man wird, um sie und vor allem, um die merkwürdige Tatsache richtig zu verstehen, daß im Festbrevier an ihr eine völlige Doublette zu einem Teile der Matutin vorliegt, auf eine von Cassianus gemachte Angabe zurückzugehen haben.[4] Nach derselben wurden bei Neuschöpfung einer eigentlichen Matutin in sie diese Gesangstücke, so namentlich die ψψ 148 ff., aus dem

---

Und singe Lob deinem Bräutigam, * Der vom Grabe erstand: * ‚Allherr, Ehre sei dir‘.«

[1] Z. B. *Breviarium* II S. 381.

[2] Vgl. *Breviarium* I § 2. Zur Wahl werden hier zwei Formeln freigestellt. Die erste ist eine — wohl sekundäre — Kürzung der ferialen Textgestalt, die ich *Katholik* 1902, II S. 539 übersetzt habe: »Erwecke, Herr« usw. Die zweite beginnt mit dem dreimaligen: »Kommet, lasset uns das Knie beugen und anbeten und hochpreisen den Herrn, der uns gemacht hat«, um dann weiterzufahren: »Die glänzende Herrlichkeit der Engel möge meinen Geist erwecken, daß ich in aller Frühe dein Lob singe. Öffne mir, mein Herr, in deiner Gnade meinen Mund, auf daß ich dich bekenne und glanzvoll dich verherrliche, mein Erlöser, und erbarme dich meiner.«

[3] *Katholik* a. a. O. S. 545.

[4] *De instit.* III 6 (Migne, P. L. XLIV Sp. 135 f.): *Illud quoque nosse debemus nihil a senioribus nostris, qui eandem matutinam solemnitatem addi debere censuerunt, de antiqua psalmorum consuetudine immutatum, sed eodem ordine missam, quo prius in nocturnis concentibus celebratam. Etenim hymnos, quos in hac regione ad matutinam excepere solemnitatem, in fine nocturnarum vigiliarum, quas post gallorum cantum ante auroram finire solent, similiter hodieque decantant, id est CXLVIII psalmum . . . et reliquos, qui sequuntur.*

alten, streng nächtlichen Vigiliengottesdienst herübergenommen, ohne deshalb in jenen jetzt unterdrückt zu werden, so daß sie noch zur Zeit des Berichterstatters selbst — allgemein, so scheint es — täglich zweimal, am Schluß des Nachtofficiums und in der Matutin rezitiert wurden. Dem entsprechen nun genau die Verhältnisse des jakobitischen Ritus. Nachdem eine an gleicher Stelle auch im Ferialbrevier übliche, nochmals ein kurzes Gebet für die Verstorbenen enthaltende Schlußformel den letzten »Qaumâ« oder »ʿEδnâ der Nacht« abgeschlossen hat, erscheint nach dem Mossuler Druck[1] schon hier ein »passender Maurεβâ«, d. h. das Magnificat in Verbindung mit einem zum Kirchenton des Tages passenden ʿEnjânâ, welcher der als die »allgemeinen Maurεβê« bezeichneten und nach den Kirchentönen geordneten Sammlung zu entnehmen ist, die im Mossuler Festbrevier[2] vollständiger als in dem Ferialbrevier von Šarfah[3] abgedruckt wird. Die hsliche Überlieferung bietet demgegenüber vereinzelt auch hier einen liturgischen Begleittext, der einen organischen Bestandteil des variabeln Tagesofficiums ausmacht.[4] Es folgen nach dem Mossuler Druck ψ 132 mit »seinem«, d. h. mit dem ihn auch im Ferialbrevier begleitenden unveränderlichen ʿEnjânâ[5] und, an dieser Stelle *sine cantu* vorgetragen, die ψψ 148 ff. und 116. In der lediglich die variabeln Texte bietenden hslichen Überlieferung fehlt naturgemäß jeder Hinweis auf ψ 132, während in ihr gelegentlich ein Tages-ʿEnjânâ schon zu der ersten nächtlichen Rezitation der Lobpsalmen begegnet, deren Reihe dabei nach vorn um ψ 112 erweitert erscheint.[6] Abgeschlossen wird dieselbe wenigstens nach dem unierten Ritus durch einen kurzen, wieder im Fest- und Ferialbrevier gleichlautenden trinitarischen Lobspruch.[7] Endlich bildet

[1] I S. 60 der einleitenden Rubriken.

[2] I S. 15—38.

[3] S. 472—500.

[4] So in den zwei im Besitze des Markusklosters in Jerusalem befindlichen Exemplaren eines hslichen Gesamtbreviers für die Fastensonntage, Ostern und das Kreuzfest.

[5] In Übersetzung mitgeteilt im *Katholik* a. a. O. S. 545 f.

[6] So wieder in den beiden soeben in Anm. 4 berührten Hss. in Jerusalem.

[7] In Übersetzung a. a. O. S. 547.

nach diesem hier wie dort den Schluß des gesamten Nachtofficiums der im allgemeinen als ein Element des jakobitischen Kultes durch die Psalterhss. erwiesene Morgenhymnus der großen Doxologie, der, auf griechischem Boden den Ὄρθρος beschließend, entsprechend erst in der Matutin seine Stelle auch bei den Nestorianern hat und für sie an Sonn- und höheren Festtagen durch die unter syrischem Einfluß stehenden gallischen Regeln des Cäsarius von Arles und Aurelianus vorgeschrieben wurde.[1]

Der Gesamtverlauf des jakobitischen Nachtofficiums läßt sich somit in seinem Verhältnis zu Frühchristlichem bezw. zum griechischen Ὄρθρος und zur Matutin des römischen Breviers an der Hand der folgenden zweiten Tabelle verfolgen.

Vigilien Jerusalems.	Vigilien nach Cassianus.	Jakobitisches Nacht-officium.	Griechischer Ὄρθρος.	Matutin des römischen Breviers.
		Maʿjɛrdnd (ψψ 133 und 118. 169—176) mit Gebet (*Tešboχtd*) zuvor.	ψψ 19 und 20.	Invitatorium (ψ 94).
Mehrmaliger Wechsel von *ymnus* (psalmus) *antiphona* und *orationes*.	*Nocturnae vigiliae.*	I *Qaumd* (*ʿEδnd*).	Ἡ α' στιχολογία.	I Nokturn.
		II *Qaumd* (*ʿEδnd*).	Ἡ β' στιχολογία.	II Nokturn.
		III *Qaumd* (*ʿEδnd*).	Ἡ γ' στιχολογία bezw. Ὁ Πολυέλεος.	III Nokturn.
		Magnificat mit *Maurɛβd*.	....	....
	In fine derselben	ψ 132 mit *ʿEnjand*.		
	ψψ 148 ff. nicht als einzige *ymni*.	ψψ 148 ff. 116. Große Doxologie.	ψψ 148 ff. Δόξα ἐν ὑψίστοις.	ψψ 148 ff. ....

[1] Migne, P. L. LXVII Sp. 1102: *Gloria in excelsis Deo et capitellum. Omni dominica sic dicatur.* LXVIII S. 393 f.: *Hymnum, Gloria in excelsis*



Bedenkt man, daß der Gesang des Magnificat, den wir für die Matutin des syrisch-gallischen Mönchtums um 500 bezeugt fanden, in dieselbe sehr wohl gleich den ψψ 148 ff. schon aus den nächtlichen Vigilien übergegangen sein kann, so ergibt sich aus dieser Zusammenstellung, mit wie fast überraschender Klarheit im Nachtofficium der jakobitischen Syrer das ohne dieses Seitenstück im Morgengottesdienst der beiden altkirchlichen Hauptriten nicht so leicht herauszuschälende Grundschema frühchristlicher Vigilien etwa des 4. bis 6. Jhs. fortlebt. Eine doppelte Erweiterung hat dieses Schema nun allerdings auf jakobitischem Boden gefunden, deren kurz zu gedenken hier noch erübrigt.

In Betracht kommt zuerst die wenigstens gelegentliche Einfügung einer Schriftlesung. Vorgesehen wird hier zunächst im allgemeinen in den hslichen Evangeliarien eine Evangelienperikope »der Nacht« für die höchsten Festtage des Kirchenjahres. Weihnachten, Epiphanie und Ostern weisen eine solche regelmäßig, vereinzelt weist sie auch der Gründonnerstag und das Fest des jakobitischen Mönches Bar-Ṣaumâ am 3. Februar auf. Eine eigentümliche Gruppe von Evangeliarien würdigt der nämlichen Auszeichnung auch sämtliche Fastensonntage. Der unierte Mossuler Druck, der sie vielmehr auf Weihnachten, Palmsonntag und Ostern beschränkt, lehrt als die Stelle unseres Nachtevangeliums am Palmsonntag das Ende des letzten, sonst des vorletzten Qaumâ oder ʿEδnâ kennen.[1] Eine noch reichere Ausstattung mit nächtlicher Schriftlesung der Nachtofficien eignet der Karwoche vom Montag an. Die hsliche Überlieferung kennt hier in der Regel Nachtevangelien durchweg bald für zwei, bald für drei Qaumê. Der Mossuler Druck bietet je eines für die zwei ersten ʿEδnê des Montags,[2] den zweiten ʿEδnâ des Gründonnerstags[3] und für nicht weniger als vier ʿEδnê des Karfreitags[4] und läßt den evangelischen Texten am Montag

Deo et capitellum. Et complete matutinos ipso ordine toto Pascha. Sic omni die dominico et omnibus maioribus festivitatibus, in quibus ab opere vacabitis.

[1] II S. 497 f., IV S. 805 f., V 340 f.

[2] V S. 26 f., 40 f.

[3] A. a. O. S. 150 f.

[4] A. a. O. S. 142 ff., 202 ff., 211 f., 215 ff.

und mit Ausnahme des vierten 'Eδnâ am Karfreitag auch nichtevangelische Lektionen aus dem A und NT vorausgehen.[1] Man wird die letzteren gewiß auch in jüngeren jakobitischen Lektionarien wiederfinden. Ihre Stelle gibt die Mossuler Edition auch dieser Schriftlesung im ersten 'Eδnâ des Montags, am Gründonnerstag und im vierten 'Eδnâ des Karfreitags ganz am Ende, während sie sonst dieselbe vor dem Maδrâšâ-Gesang des betreffenden 'Eδnâ einschiebt.

Handelt es sich hier mithin immer nur um eine besondere Auszeichnung einiger weniger heiligster Tage, so wird eine alltägliche Erweiterung des dem jakobitischen Nachtofficium zugrundeliegenden frühchristlichen Schemas zunächst und am deutlichsten durch die unierten Drucke des Ferial- wie des Festbreviers kenntlich. Sie besteht in der Einschaltung eines — in der Regel vierten — 'Eδnâ in das, was wir abendländisch gesprochen als die Laudes jenes Officiums ansprechen konnten. Dieselbe erfolgt zwischen den ψψ 148 ff., 116 bezw. dem sie abschließenden trinitarischen Lobspruch und der großen Doxologie, und zwar handelte es sich im Ferialbrevier um ein liturgisches Gebilde zu Ehren des jeweiligen, eines vollständigen Officiums sich nicht erfreuenden Tagesheiligen.[2] Im Festbrevier weist unser Stück umgekehrt den sog. »allgemeinen« Inhalt des Ferialofficiums auf, so daß dessen Geist wenigstens einmal selbst an den höchsten Kirchenfesten zum Worte kommt.[3] An der Spitze steht ein wie immer mit Hallelujahrufen durchflochtenes Qûqlijôn, gebildet aus Psalmversen, deren Deutung auf die Muttergottes, Apostel, Martyrer, alle Heiligen und die noch im Läuterungszustand befindlichen Verstorbenen auf der Hand liegt. Ein abschließender 'Eqbâ, eine trinitarische Doxologie enthaltend, ist dem Kirchenton des Tagesofficiums entsprechend einer Serie von acht derartigen Strophen zu entnehmen. Es folgen in unveränderlichem Texte ein Prooimion und Sêδrâ und auf diese einer der Qâlê, welche unter dem Titel solcher

---

[1] A. a. O. S. 21—26, 36—40, 189—192, 199—202, 208—211. Fakultativ, d. h. für den Fall, daß der προεστώς des Chores ihre Vorlesung wünsche, werden entsprechende Lektionen auch II S. 493—496 mitgeteilt.

[2] Vgl. *Katholik* a. a. O. S. 548 ff.

[3] Vgl. *Breviarium* I S. 5—9.



»der Vigilien« (*Qâlê šahrâjê*) in der hslichen Überlieferung wie in dem Mossuler Druck[1] selbst eine nach den Anfangsbuchstaben der jeweiligen Melodiebezeichnungen alphabetisch geordnete Sammlung bilden. Den Schluß macht entweder eine dem variabeln Tagesofficium angehörende oder eine gleichfalls allgemeine Bâʿûϑâ, statt deren aber auch nach Belieben dem Tageston entsprechend zwei Strophen einer *Taχšeφtâ* (»*Supplicatio*«) gebraucht werden können: einer jener besonders schwungvollen, von der Überlieferung kaum mit Unrecht mindestens teilweise auf Rabbûlâ von Edessa (gest. 435) zurückgeführten Dichtungen, deren nach den acht Kirchentönen geordnete Sammlung wieder in dem Commune des Mossuler Festbreviers in einer vollständigeren Druckausgabe vorliegt als in dem Ferialbrevier von Šarfah.[2] Um eine ausschließliche Eigentümlichkeit des unierten Ritus handelt es sich nun aber bei dem allem keinesfalls. Denn gleich denjenigen der »allgemeinen« Maurεβê und der Taχšeφtâ-Texte findet sich auch die Sammlung der »Vigilien«-Qâlê hslich unter den Anhängen jakobitischer Ferialbreviere, und durch einen Priester des Markusklosters in Jerusalem wurde mir versichert, daß derselben entnommene Stücke tatsächlich gegen Ende auch des nichtunierten Nachtofficiums eine Rolle spielen.

5. Die Tageshoren und die Komplet.

An Gebetszeiten im Verlaufe des eigentlichen Tages hatten nach dem Zeugnis der Afrikaner Tertullianus[3] und Cyprianus[4] und des Alexandriners Klemens[5] christliche Kreise schon des ausgehenden 2. und 3. Jhs. zunächst für die Privatandacht die

[1] I S. 38—77.

[2] *Breviarium* I S. 77—124 gegen das Ferialbrevier von Sarfah S. 500—530. — Eine kurze Übersetzungsprobe aus einer Taχšeφtâ s. *Katholik* 1902 II S. 411.

[3] Ausführlich *de ieiuniis* c. 10 (Migne, P. L. II Sp. 1017).

[4] *De orat. dom.* c. 34 (Migne, P. L. IV Sp. 559): *In orationibus vero celebrandis invenimus observasse cum Daniele tres pueros . . . horam tertiam, sextam, nonam, sacramento scilicet Trinitatis* usw.

[5] *Stromat.* VII c. 7 (Migne, P. G. IX Sp. 456): *εἰ δέ τινες καὶ ὥρας τακτὰς ἀπονέμουσιν εὐχῇ, ὡς τρίτην φέρε καὶ ἕκτην καὶ ἐνάτην, ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον.*

dritte, sechste und neunte Tagesstunde festgesetzt. Im frühchristlichen Gottesdienst Jerusalems waren dementsprechend in der Regel wenigstens eine »*hora sexta*« und »*nona*« an Wochentagen bereits zur Zeit der abendländischen Pilgerin des zu Ende gehenden 4. Jhs. Bestandteile auch des öffentlichen Kultus geworden,[1] und wenig später, ja anscheinend in den allernächsten Jahren hat nach dem Zeugnis des Cassianus das palästinensische und mesopotamische Mönchtum die drei noch unverbindlichen Gebetsstunden der vorkonstantinischen Zeit sämtlich und während des ganzen Jahres zu Stunden eines gemeinsamen, liturgischen Charakter tragenden Gottesdienstes erhoben.[2] Der jakobitische Ritus ist bei dem hiermit erreichten Zustande im Gegensatz zum griechischen, der noch eine der abendländischen Prim entsprechende *πρώτη ὥρα* und, auf je eine der so sich ergebenden vier Tageshoren folgend, noch ein *μεσώριον* derselben zur Entwicklung brachte, dauernd stehengeblieben. Terz (*Tεlâϑšâʿîn*), Sext (*Šeϑšâʿîn*) oder *Palqêh δεjaumâ* (»Mittag«) und Non (*Tεšaʿ šâʿîn*) sind zwischen der Matutin des einen und der Vesper des nächstfolgenden Tages ihre einzigen *Šâʿê* (»Stunden«). Ja, es erinnert sogar noch an die in Jerusalem am Ende des 4. Jhs. zu beobachtende Beschränkung der Tageshoren auf die Werktage, wenn von diesen drei Gebetsstunden regelmäßig nur die Terz einen Bestandteil des nichtferialen Officiums ausmacht, während Sext und Non selbst an Hochfesten, wie Weihnachten, Epiphanie und Ostern, dem Ferialbrevier zu entnehmen sind, so daß erstere stets »allgemeinen« Inhalts, letztere der Fürbitte für die Verstorbenen gewidmet ist.[3] Nur an den Wochentagen der Quadragesima mit Ausschluß der Samstage und in der Karwoche, in der Zeit, in welcher nach dem Berichte der (Silvia-)Etheria eine Terz auch

---

[1] *Peregrinatio* 24 § 3 (Geyer S. 71, 29—72, 5): *Item hora sexta denuo descendent omnes similiter ad Anastasim* usw.

[2] *Instit.* III 3 (Migne, P. L. XLIX Sp. 116): *In Palaestinae vel Mesopotamiae monasteriis ac totius orientis supradictarum horarum solemnitates trinis psalmis quotidie finiuntur.*

[3] Vgl. *Breviarium* I S. 62 der einleitenden Rubriken. Entsprechend fehlen in der hslichen Überlieferung des jakobitischen Festbreviers außerhalb der Quadragesima und der Karwoche Texte für unsere beiden Horen ganz.

der Gemeindegottesdienst Jerusalems schon vor Anfang des 5. Jhs. besaß,[1] weist das jakobitische Festbrevier auch für die beiden späteren Tageshoren variable Bestandteile auf, wobei allerdings der Mossuler Druck, von der Karwoche abgesehen, für einen und denselben Wochentag im Gegensatz zu einem größeren Reichtum der Hss. im ganzen nur einen doppelten Text vorsieht, einen in den drei ersten und einen anderen in den drei späteren Fastenwochen zu gebrauchenden.[2]

Der Aufbau unserer Tageshoren ist in allen diesen Fällen ein ebenso einfacher als durchaus gleichmäßiger. Je ein Prooimion, ein Sêđrâ, ein vierstrophiger Qâlâ und eine Bâʿûϑâ werden wiederum, abgesehen von der Karwoche, übereinstimmend von dem unierten Druck und von den jakobitischen Hss. geboten. Es ist dies genau das Schema des syrisch-antiochenischen Ferialbreviers.[3] Man wird daher die in diesem enthaltenen unveränderlichen Eingangsgebete der einzelnen Horen unbedenklich auch für das Festbrevier unterstellen dürfen. Die dort sie abschließenden Ḥuttâmê werden gleichlautend für dasselbe sogar ausdrücklich durch den Mossuler Druck[4] bezeugt. Prooimion und Sêđrâ sind indessen nicht nur nach dem letzteren

[1] *Peregrinatio* 27 § 4 (Geyer S. 78, 28 f.): *quoniam in diebus quadragesimarum et hoc additur, ut et ad tertiam eatur.*

[2] IV S. 66—70 bezw. 454—458. — Terz: Qâlâ *Inc.* »David, der König und Prophet, * Weissagte im heiligen Geiste«, bezw. »Traurig war der böse Feind«; Bâʿûϑâ zwölfsilbig *Inc.* »Seid wachend und betend, sprach unser Herr« ohne eigene Kehrstrophe, bezw. »Wohl dem, welcher arm war wie Lazarus« ebenso. Sext: Qâlâ *Inc.* »Unser Fasten, unser Herr, gefalle dir um deiner Liebe willen«, bezw. »Die heilige Kirche redet dir zu, guter Herr«; Bâʿûϑâ siebensilbig *Inc.* »Christus, der für uns gefastet hat« mit der Kehrstrophe: »Herr, erbarme dich unser, * Sohn, der durch sein Fasten uns frei gemacht«, bezw. »Siehe, der Bräutigam schickt sich an, zu kommen« ohne eigene Kehrstrophe. Non: Qâlâ *Inc.* »Rufe mich, unser Herr, zur Buße«, bezw. »Wohin, unser Herr, soll ich vor deinem Gerichte fliehen?«; Bâʿûϑâ siebensilbig *Inc.* »Ein jeder, der gefallen ist«, bezw. »In jener großen Welt« beidemal mit der Kehrstrophe: »Sündenvergeber, * Vergib uns am Tage deines Gerichtes * Und lasse uns unsere Schulden nach * in der Fülle deiner Güte«. Die Texte werden sich auf Grund dieser Angaben in der hslichen Überlieferung unschwer verifizieren lassen.

[3] Vgl. über dieses *Katholik* 1903 I S. 43—49, wo die unveränderlichen Teile und Proben der veränderlichen übersetzt sind.

[4] I S. 13.



in der gesamten Quadragesima an allen Wochentagen und in allen drei Horen unveränderlich diejenigen der Buße. Es wird vielmehr eine gleiche Sachlage indirekt auch von den hslichen Ḫussâjê-Sammlungen in Jerusalem bezeugt, wenn diese im Gegensatz zu den Penqittâhss. Texte für die Horen der Fastenwerktage nicht bieten. Was bei allem dem nun besonders auffällig wirkt, ist das Fehlen jedes psalmodischen Elementes. Hier müßte ganz von vornherein einmal eine sekundäre Verarmung des jakobitischen Ritus konstatiert werden. Denn irgendwelches frühchristliche Horengebet würden wir uns ohne Psalmodie schlechterdings nicht vorstellen können, selbst wenn für dasjenige Jerusalems durch die (Silvia-)Etheria nicht ausdrücklich neben »*antiphonae*« auch »*psalmi*« bezeugt würden.[1] In der Tat weist denn auch der Mossuler Druck das Rudiment eines ursprünglich offenbar allgemeinen Psalmengesanges der Tageshoren noch in denjenigen der Karwoche, abgesehen vom Karfreitag, auf.[2] Jeweils in Verbindung mit einem ʿEnjânâ[3]

---

[1] An der oben S. 151 Anm. 1 zitierten Stelle: *et dicuntur psalmi et antiphonae.* [2] Vgl. *Breviarium* V S. 64, 70 und 79.

[3] Derselbe ist bis Donnerstag in jeder Hore derselbe. Vgl. die soeben angeführten Stellen. Eigene ʿEnjânê hat der Karsamstag, an dem als Psalm in der Sext ψ 50, in der Non ψ 67 (Peš. 68) vorgesehen ist. Als Probe sei der einschlägige Text der ersten Wochentage für die Non übersetzt (a. a. O. S. 79 f.): 1. »Wer sollte nicht leiden * Und wer nicht Trauer anziehen, * Schaut er den Herrn des Alls * Von Verbrechern geschmäht!« 2. »Auf stand Gott im Gerichte * Und ertrug freiwillig das Leiden * Und ergrimmte, der Sanftmütige, nicht, * Als sie mit Speichel sein Antlitz bespien.«. 3. »Am heutigen Tage versammelten sich * Die verbrecherischen und falschen Priester * Und bereiteten einen Hinterhalt gegen unseren Herrn vor, * Ihn zum Kreuztod zu verurteilen.« 4. »Komme, sieh, Moses, den Kaiphas, * Der an deinem Platze sich brüstet. * Aaron, komme, weine über Annas, * Der über seinen Herrn zu Gericht sitzt.« 5. »Blutdürstige Toren, * Wessen ist er schuldig, der da geschlagen wird, * Daß für alle seine Guttaten * Ihr mit Schmach und Hohn ihm vergeltet?« 6. »Zu verwundern sehr und zu staunen ist es, * Daß derjenige, vor welchem Cherubim und Seraphim * In den Höhen zittern, * Unten auf Erden das Leiden ertrug.« 7. »Gläubige, heilige Kirche, * Lobsinge dem Gottessohn, * Der freiwillig zum Leiden kam * Und durch sein Leiden deine Kinder befreite.« Man sieht aus Strophe 3, daß beispielsweise dieser ʿEnjânâ von Hause nur auf einen einzigen Tag, d. h. wohl nach μ 14, 1 auf Montag berechnet gewesen sein kann, daß also ursprünglich wohl jeder Tag der Karwoche seine eigenen ʿEnjânê zur Psalmodie der Horen hatte.

wird hier in der Terz an ψ 81 (Peš. 82) für Montag, ψ 37 (Peš. 38) für Dienstag, ψ 40 (Peš. 41) für Mittwoch, ψ 80 (Peš. 81) für Donnerstag und ψ 87 (Peš. 88) für Samstag, für jeden Wochentag ein eigener, in der Sext an ψ 54 (Peš. 55) bis Donnerstag stets ein auch für die *Ἕκτη* des griechischen Ritus festgesetzter und in der Non gleichfalls bis Donnerstag ebenso unveränderlich ψ 119 noch vor dem Prooimion vorgesehen. Auch eine Schriftlesung ist, umgekehrt erst hinter der Bâʿûϑâ, den Tageshoren der Karwoche eigentümlich. Doch wird über sie wie über die den griechischen *μεγάλαι ὧραι* entsprechenden besonders feierlichen Horen des Karfreitags besser erst bei Behandlung des jakobitischen Kirchenjahres gesprochen werden. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß auch im griechischen Ritus, wo wie in der *Τριθέκτη*, d. h. der vereinigten Terz und Sext der Quadragesima und in den *μεγάλαι ὧραι* der Weihnachts- und der Epiphanievigil bezw. in denjenigen des Karfreitags eine Schriftlesung der Tageshoren sich findet, dieselbe ihre Stelle gleichfalls am Schlusse hat, während der ihr vorangehende stets vorhandene Teil derselben je drei, abgesehen vom Karfreitag, unveränderlichen Psalmen einen wesentlich aus liturgischer Poesie aufgebauten Abschnitt folgen läßt und auf sie das entsprechend für das Ende der jakobitischen Horen schon durch das Ferialbrevier gesicherte Trishagion folgt. Beachtet man nun anderseits, daß im frühchristlichen Kultus Jerusalems nach dem Zeugnis der Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. auch bei den Tageshoren ein mehr oder weniger feierlicher Einzug des Bischofs stattfand, dem ein von diesem selbst gesprochenes allgemeines Kirchengebet folgte,[1] so wird man in der Gruppe Prooimion bis Bâʿûϑâ wie in Vesper und Matutin auch hier die Entsprechung zu jenem Einzug bezw. zu den »*antiphonae*« erblicken, die nach dem Wortlaute des Berichtes der Abendländerin in Jerusalem noch während der Einholung des Bischofs selbst erklungen zu haben

[1] Bezüglich der Sext *Peregrinatio* 24 § 3 (Geyer S. 71, 30—72, 4). Die entscheidenden Worte sind unten in der Tabelle zu äußerst links abgedruckt. Bezüglich der Non ebenda (Geyer S. 72, 4 f.): *Ita ergo et hora nona fit sicuti et ad sexta.*



scheinen. Es ermöglicht sich somit wieder die folgende tabellarische Nebeneinanderstellung:

Jerusalem.	Griechen.	Jakobiten.
Dicuntur psalmi *et antiphonae, donec commonetur episcopus, similiter descendet . . . et . . . primum facit orationem, sic benedicet fideles.*	Drei Psalmen (darunter in der Sext ψ 54). Liturgische Poesie.	Ein Psalm (in der Sext ψ 54) Prooimion; *Sêδrâ; Qâlâ, Bâʿûθâ.*
	Eventuell: Schriftlesung. Ὁ Τρισάγιος.	Eventuell: Schriftlesung. Trishagion.

Auch hier leuchten wieder die nahe Verwandtschaft des jakobitischen und des griechischen Ritus und die engen Beziehungen wohl beider zum frühchristlichen Gottesdienste Jerusalems auf den ersten Blick hin ein.

Eine regelmäßig dem letzteren noch fremd gewesene Ergänzung des Tagesofficiums ist endlich den beiden späteren Riten an einem der abendländischen Komplet entsprechenden offiziellen kirchlichen Abendgebet zum Beschlusse des natürlichen Tages gemeinsam. *Suttârâ* heißt im jakobitischen das griechisch ἀπόδειπνον genannte, ein Name, der entweder auf die Zeit des völligen Dunkelwerdens geht[1] oder, als »Beschützung, Beschirmung« zu übersetzen und von ψ 90. 1 aus zu verstehen ist.[2] In gleichem Umfange wie bei Sext und Non findet auch hier bis an den höchsten Festtagen das Ferialofficium Verwendung. Nur in der Quadragesima und der Karwoche

[1] Vgl. das Paʿel der √str »er hat verborgen, verdunkelt« und *seθrûθâ* »das Dunkel«.

[2] Dieselben lauten nach der Peš. *δejâθeβ besuttâreh demârjâ* (»Wer im Schirme des Herrn wohnt«). Über die Stellung des Psalmes selbst in unserer jakobitischen Komplet alsbald Näheres. Sie erhellt besonders aus dem ihn in der Quadragesima begleitenden ʿEnjânâ.

enthält wieder das Festbrevier auch für diese letzte Gebetsstunde eigene Texte, und gewiß nicht von ungefähr ist dies die Zeit des kirchlichen Festjahres, für welche die (Silvia-)Etheria eine offenbar der Komplet entsprechende Verlängerung der Vesper bereits auf dem Boden des frühchristlichen Jerusalem bezeugt, wenn sie sagt, daß in ihr die abendliche Entlassung der Gemeinde »*serius fit semper quam per toto anno*«.[1] Der Aufbau des Ganzen wird indessen auch hier durch die Einfügung einiger variabeln Bestandteile nicht berührt. Auf das unveränderliche Einleitungsgebet folgt durch einen ʿEqbâ abgeschlossen ψ 4 und auf diesen nach dem Schema der Tageshoren das Doppelpaar von Prooimion und Sêδrâ, Qâlâ und Bâʿûϑâ. Während die beiden letzteren schon nach der Ordnung des Ferialbreviers an den einzelnen Wochentagen verschieden sind, leiten die ψψ 90 (Peš. 91) und 120 zu einer wieder unveränderlichen Tešboχtâ über, an welche sich, durch die Schlußformel der beiden ersten Qaumê der Nacht und ein Schlußgebet vermittelt, die Rezitation des Symbols anschließt. Ein besonders feierlicher Ḥuttâmâ beendigt das Ganze.[2] Was nun die Quadragesima anlangt, so eröffnen in ihr den Suttârâ die biblischen Anfangsworte der großen Doxologie.[3] Der ʿEqbâ ist ein eigener je für die drei ersten und die drei letzten Wochen.[4] Eine spezielle Bâʿûϑâ wird an allen Wochentagen von Dienstag an gleichlautend nach der veränderlichen Tages-Bâʿûϑâ noch gesungen,[5] die gewöhnliche Bâʿûϑâ des Montags aber geradezu

[1] *Peregrinatio* 27 § 7 (Geyer S. 79, 20 ff.): *Missa autem lucernarii in iisdem diebus, id est quadragesimarum serius* usw.

[2] Vgl. des näheren *Katholik* 1903 I S. 49—54, wo, von Prooimion und Sêδrâ abgesehen, die unveränderlichen Teile dieses Schemas und Proben der beiden veränderlichen in Übersetzung mitgeteilt sind.

[3] Vgl. *Breviarium* IV S. 7.

[4] A. a. O. S. 7 bezw. S. 225 und S. 433. Der erstere Text (*Inc.* »Öffne mir, Herr, deine Pforte, die erbarmungsvolle«) nimmt auf das Gleichnis vom armen Lazarus und vom reichen Prasser, der andere (*Inc.* »Wehe, meine teuern und geliebten Brüder«) auf dasjenige von den klugen und törichten Jungfrauen Bezug.

[5] A. a. O. S. 48 f. bezw. 433 f. *Inc.* »Gib mir, Herr, daß, während ich wache«, mit der Kehrstrophe: »Unser Herr, erbarme dich unser, * Unser Herr, nimm an unsern Dienst * Und sende uns aus deinem Schatze * Gnade und Erbarmen und Vergebung.« Metrum siebensilbig.

durch eine andere ersetzt.[1] Gleichfalls nur an den Fastenmontagen, jedoch mit Ausnahme des ersten, sind endlich die ψψ 90 und 120 von einem unveränderlichen »Kanon« von Kurzstrophen durchflochten, deren je eine auf jeden Stichos des biblischen Textes folgt,[2] an welchen sie selbst sich inhaltlich aufs engste anschließen. In der Karwoche bieten sodann die Penqîttâhss. in Jerusalem für jeden Tag einen eigenen Qâlâ und eine eigene Bâ'ûϑâ, das gedruckte Mossuler Brevier außerdem noch ein eigenes Prooimion und einen eigenen Sêδrâ.

Liturgiegeschichtlich stellt sich hier die Gruppe Prooimion bis Bâ'ûϑâ zweifellos als eine Analogiebildung zu den einzelnen Qaumê der Nacht bezw. den Tageshoren dar. Auf frühchristlichen Brauch und dann doch wohl wieder auf denjenigen Jerusalems dürfte dagegen die Auswahl mindestens der zwei ψψ 4 und 90 zurückgehen. Denn unmöglich kann es ein Spiel des Zufalls sein, daß dieselben auch im griechischen *ἀπόδειπνον τὸ μέγα* und in der Komplet des römischen Breviers wiederkehren. Ja selbst bezüglich des Gebrauches von ψ 120 in diesem Zusammenhang weist auf eine frühchristliche Grund-

[1] A. a. O. S. 225 f. *Inc.* »Vater, Sohn und Heiliger Geist, beschütze meine Kindschaft« mit der doppelten Kehrstrophe: »Zu dir rufen wir, Herr, unser Herr, komme uns zu Hilfe. * Höre unser Bitten und übe Erbarmen an unseren Seelen. * Herr, unser Herr, Herr der (himmlischen) Wächter und der Engel, * Höre unser Bitten und übe Erbarmen an unseren Seelen.« Metrum zwölfsilbig mit alphabetischer Akrostichis der einzelnen Verse.

[2] A. a. O. S. 227 ff. bezw. 434 ff. — Als Probe einige Strophen in Übersetzung: 1. »In deinem Schatten habe ich gewohnt, Baum des Lebens, * Und von deinen Früchten ewiges Leben gegessen.« 2. »Unsere hochgelegene Zufluchtsstätte und unsere gewaltige Stärke * Bist du, unser Gott und unsere Hoffnung und unser Vertrauen.« 3. »Befreie uns, unser Herr, aus allen Stricken * Des Bösen, unseres Betrügers, der nach unserer Niederlage dürstet.« 4. »Eine feste Wehr sei mir in deiner Gnade * Und befreie mich vom Bösen, daß ich deine Güte bekenne.« 5. »Gib uns, nicht uns zu fürchten vor dem Schrecken der Nacht * Noch vor den brennenden Geschossen Satans.« . . . 17. »Zu dir erheben wir die Augen unseres Verstandes, * Christus, unser Erlöser: erhöre uns in deiner Gnade.« 18. »Helferin sei uns die Kraft des Kreuzes * Und stürzen möge vor deinen Knechten die Kraft Satans.« 19. »Herr des Himmels und Schöpfer der Erde, * Lasse die Füße deiner Anbeter nicht wanken.« . . . 25. »Dir ziemt Verherrlichung, Herr, zu jeder Frist * Von allen Geschöpfen, die deine Majestät erschuf.«

lage die Tatsache zurück, daß wir demselben in der Funktion eines Abendgesangs auch im armenischen Tagzeitengebet begegnen,[1] und gerade, wo westsyrische und armenische Weise Hand in Hand gehen, wird vollends näherhin nur Jerusalem als die gemeinsame Wiege des beiderseitigen Brauches in Betracht kommen können. Das jakobitische Officium wahrt somit bis in seinen entwicklungsgeschichtlich jüngsten Bestandteil hinein den Charakter einer in ihrem Aufbau besonders altertümlichen und auch in diesem ganz wesentlich von der heiligen Stadt abhängigen Form kirchlicher Nacht- und Tagesweihe.

---

[1] Als Träger des Hymnus *Hambardsi* (»Ich habe erhoben«). Vgl. Ter-Mikaëlian a. a. O. S. 5.



Zweiter Teil.

Das Kirchenjahr der syrischen Jakobiten.

Die Hssmasse, die entwicklungsgeschichtlich zu ordnen und zu sichten in dessen erster Hälfte die Aufgabe des ersten Teiles der vorliegenden Arbeit war, bildet das wichtigste Quellenmaterial auch für die Geschichte des jakobitischen Kirchenjahres. Davon, hier allein in Betracht zu kommen, ist sie allerdings weit entfernt. Wiederum wird auch bei diesem Gegenstand stetig auf den Bericht der (Silvia-)Etheria über die Liturgie Jerusalems am Ende des 4. Jhs. zurückzugreifen sein, der jetzt durch das schon berührte altarmenische Lektionar ergänzt wird.[1] Daneben kommt zum Verständnis der späteren jakobitischen Verhältnisse das Bild des antiochenischen Kirchenjahres zu Hilfe, das sich für den Anfang des 6. Jhs. aus den *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* des Severus ergibt und das ich vor mehr als einem Jahrzehnt schon des näheren ausgeführt habe.[2] Zum Vergleiche ist neben dem späteren griechischen vor allem das nestorianische Kirchenjahr heranzuziehen. Sodann aber geben über das Kirchenjahr desselben und dessen Geschichte auch noch weitere liturgische Bücher des jakobitischen Ritus selbst Aufschluß, die für sein Festbrevier von keiner oder doch nur durchaus geringfügiger Bedeutung sind. Über diese und die Hss., in welchen sie vorliegen, gilt es zunächst zu orientieren.

An erster Stelle kommen die Exemplare eines Kirchenkalenders in Frage. Zweierlei ist auf diesem Gebiete wohl zu

[1] Vgl. oben S. 96 mit Anm. 1.

[2] *Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518* R. Q. S. XI 31—66. XIII S. 305—323.

unterscheiden: eigentliche Festkalendarien, d. h. Verzeichnisse der verhältnismäßig wenigen offenbar als eigentliche Feiertage gedachten Herren- und Heiligenfeste, und den abendländischen Martyrologien entsprechende Heiligenkalender, die mindestens einen Namen für jeden Monatstag bezeichnen. Da den jakobitischen Kalendarien ebensowenig als denjenigen irgendeines anderen orientalischen Ritus bislang die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt wurde, muß ich mich leider darauf beschränken, das wenige, was an Repräsentanten der beiden Typen in den Hsskatalogen genauer beschrieben wird, hier zu registrieren. Den martyrologienartigen Heiligenkalender der jakobitischen Kirche soll schon der große Ja'qûβ von Edessa redigiert haben. Eine undatierte und ziemlich junge Miscellaneenhs. nur teilweise liturgischen Inhalts, *Vat. Syr. 37*, enthält auf den foll. 187r°—188v° unter seinem Namen eine sehr ausführliche, durchweg bereits eine Mehrzahl von Namen für den einzelnen Tag anmerkende Rezension des Textes.[1] Ohne den Namen Ja'qûβs liegt dagegen eine kürzere Rezension in dem im Juli 1547 (1858 Gr.) vollendeten Ferialbrevier *Vat. Syr. 69*[2] und dem wohl etwas älteren *Paris 146 (Anc. fonds 40)* vor.[3] Von jakobitischen Festkalendarien sind bisher vier ans Licht gezogen worden. Dem Alter nach obenan steht ein fol. 269v° des um 1465 geschriebenen Ferialbreviers *Vat. Syr. 68* füllendes.[4] Es folgt dasjenige der Diözese Aleppo, das an *Vat. Syr. 39* eine Hs. vom J. 1647/48 (1959 Gr.) bietet.[5] Sogar erst im J. 1821/22 (2133 Gr.) geschrieben ist der Miscellaneenkodex Sachau 234, der den dritten einschlägigen Text enthält.[6] Ich werde die drei Dokumente der Reihe nach mit den Buchstaben A, B und C bezeichnen. Endlich enthält die im J. 1777 geschriebene grammatische Hs. *Berlin 223 (Sachau 39)* als Anhängsel auf den foll. 122r°—124r° einen Auszug aus dem Martyrologium

---

[1] Abgedruckt mit lateinischer Übersetzung im Kat. III S. 250—272.

[2] Abgedruckt mit lateinischer Übersetzung im Kat. II S. 403—417.

[3] Vgl. Kat. S. 106 (*»le calendrier s'accorde, en général, avec celui du ms. syriaque LXIX de la bibliothèque du Vatican«*).

[4] Abgedruckt mit lateinischer Übersetzung im Kat. II S. 399 ff.

[5] Abgedruckt mit lateinischer Übersetzung im Kat. II S. 278 ff.

[6] Näher bekannt gemacht im Kat. S. 485 ff.

des Jaʿqûβ von Edessa, welcher offenbar gleichfalls ein Verzeichnis der wirklichen Feiertage bieten will.[1]

Kehren wir noch einmal zu dem vollen Heiligenkalender zurück, so finden sich in beiden Rezensionen desselben bereits zu einzelnen Namen historische Notizen kürzester Form. Der mit solchen einmal betretene Weg führt in seinem weiteren Verlaufe zu demjenigen Typus eines liturgischen Buches, welches die griechische Kirche mit den Namen *Μηνολόγιον* und *Συναξάριον* bezeichnet und welchem im Abendlande am ehesten das Martyrologium des Ado von Vienne entspricht. Ein Buch solcher Art scheint die jakobitische Christenheit Syriens indessen selbst nicht geschaffen zu haben. Bis in das spätere Mittelalter hat sich hier, soweit wir sehen, ein Bedürfnis nach einem so ausführlichen kalendarisch geordneten Kompendium der Heiligenlegende überhaupt nicht geltend gemacht. Als und soweit sich sodann ein derartiges Bedürfnis regte, adoptierte man das arabische Synaxar der koptischen Schwesterkirche, das um die Wende vom 14. zum 15. Jh. ein Bischof Michael von Atripe im Anschluß an ein um 1090 entstandenes gleichartiges Werk in koptischer Sprache geschaffen hatte und das, in deren Sprache übersetzt, in einer erweiterten Gestalt auch von der äthiopischen Kirche gebraucht wird.[2] Zwei verschiedene Formen des Buches lassen sich als von der jakobitischen Syrerkirche gebraucht nachweisen. Einen anscheinend vollständigen nach dem julianischen Kalender Syriens geordneten Karšûnîtext des ägyptischen Werkes enthält die im J. 1880/81 (2192 Gr.) zu Mossul hergestellte Hs. *Sachau 97*, die Kopie einer Vorlage vom J. 1705/06 (2017 Gr.).[3] Eine mit dieser letzteren etwa

---

[1] Näher bekannt gemacht im Kat. S. 703 f.

[2] Zur Hälfte erstmals bekannt gemacht durch die Übersetzung von Wüstenfeld, *Synaxarium, d. h. Heiligen-Kalender der coptischen Christen*, Gotha 1879. Ausgaben wurden neuerdings von Basset in der *Patrologia Orientalis* (*I 3: Synaxaire arabe jacobite*) und von Forget im *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (*Script. Arab. III 18: Synaxarium Alexandrinum*) unternommen. Über die äthiopische Bearbeitung vgl. Littmann, *Geschichte der äthiopischen Literatur* (*Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen* VII 2) S. 210 f., 245 f.

[3] Vgl. Kat. S. 761—770, wo eine Inhaltsbeschreibung geboten ist,



gleichaltrige undatierte Hs. des Markusklosters in Jerusalem bietet dagegen gleichfalls in Karšûnî nur einen Auszug, der nicht einmal für jeden Tag eines Monats einen Textabschnitt aufweist, dem Original also ähnlich gegenübersteht, wie unter den bodenständig syrischen Texten die Festkalendarien den vollen Heiligenkalendern. Welche dieser beiden Rezensionen schließlich ein drittes im J. 1770/71 (2082 Gr.) gefertigtes Karšûnîexemplar, Nr. 44 meines Verzeichnisses der Hss. der uniert-syrischen erzbischöflichen Residenz in Damaskus,[1] enthält, konnte ich leider bei der flüchtigen Kürze der Zeit, welche mir dort zur Verfügung stand, nicht nachprüfen. Für den echt jakobitischen Kultus beweist natürlich, wo ihr nicht das Zeugnis eines indigen syrischen Heiligen- oder Festkalenders zur Seite tritt, mindestens die ausführlichere Textgestalt gar nichts. Wohl dürfte dagegen die kürzere dadurch entstanden sein, daß ihr Urheber aus dem reicheren ägyptischen Stoffe das auch auf dem syrischen Boden praktisch Wichtige, die wirklich von der jakobitischen Kirche begangenen Feiern, heraushob, der Unterschied der beiden Texte also denjenigen zwischen dem koptischen und dem jakobitischen Heiligenkalender widerspiegeln.

Weil sie wesentlich nicht für die Feier des Officiums, sondern nur für diejenige der Messe von Bedeutung sind, habe ich sodann für diese Stelle eine kurze Besprechung der wenigen vorläufig uns bekannten jakobitischen Lektionare aus dem AT, den Apostelbriefen und der Apostelgeschichte aufgespart. Bis in das hohe 9. Jh. führt hier das aus Ḫarrân-Karrhai stammende zweibändige Exemplar *Brit. Mus. Add. 14.485 f.* vom Jahre 823/24 (1135 Gr.), das gleich zwei einschlägige Perikopenreihen für das ganze Kirchenjahr enthält.[2] Patriarch Athanasios V, der in den JJ. 986/87—1002/03 (1298—1314 Gr.) seiner Kirche vorstand, ist sodann der Schöpfer einer Neuordnung ihres nichtevangelischen Perikopensystems geworden, die an *Brit.*

---

die für liturgiegeschichtliche, nicht hagiographische Zwecke geradezu eine Ausgabe ersetzt.

[1] Vgl. O. Chr. V S. 329.

[2] Vgl. Kat. S. 141—152 (unter Nr. CCXX f.). Eine genauere Untersuchung und Beschreibung der Hs. wäre im höchsten Grade wünschenswert.

Mus. Add. 12.139 eine noch zu seinen Lebzeiten, im J. 999/1000 (1311 Gr.) gefertigte Hs. kennen lehrt, wobei indessen grundsätzlich nur die Sonn- und eigentlichen Festtage des Kirchenjahres berücksichtigt sind.[1] Ein erschöpfenderes Bild der kirchlichen Jahresfeier vermittelt ein drittes im J. 1254/55 (1566 Gr.) im Sketekloster geschriebenes Lektionar aus dem A und NT, *Brit. Mus. Add. 14.686.*[2] Noch darauf zu prüfen, ob es jakobitischer oder maronitischer Provenienz sei, wäre das nur NTliche nichtevangelische Perikopen enthaltende und von Cypern stammende Buch *Vat. Syr. 276* vom J. 1536.[3] Die seit Jahrhunderten an Stelle des syrischen Originals getretene arabische Übersetzung des jakobitischen Lektionars habe ich endlich in einer am 4. Juli 1654 vollendeten und mit ornamentalen Randminiaturen geschmückten Hs. des Markusklosters in Jerusalem[4] und in der von mir als Nr. 1 ihres kleinen Bücherbestandes verzeichneten der jakobitischen Pfarrkirche zu Damaskus[5] gefunden.

Von besonderer Wichtigkeit sind hier des weiteren die Formulare für die der Feier bestimmter Feste oder Ferialtage inhärierenden außerordentlichen Riten. Dieselben hatten ihre Stelle ursprünglich in einem inhaltlich dem Pontificale und Rituale des Abendlandes entsprechenden liturgischen Buche, von dem gegen Ende des 12. Jhs. der Patriarch Michael I (1166 –1199) eine neue Rezension schuf. Sein Werk liegt in der Hs. *Vat. Syr. 51,* vielleicht seinem Autograph,[6] und in dem jedenfalls noch zu seinen Lebzeiten, nämlich im J. 1171/72 (1483 Gr.) geschriebenen zweibändigen Exemplar *Vat. Syr. 304* und *305*[7] in authentischer Gestalt vor. Auch weiterhin blieben die in Rede stehenden Formulare teils wie z. B. in der durch

[1] Vgl. Kat. S. 154—159 (unter Nr. CCXXIV), wo in dankenswerter Weise die einzelnen Perikopen notiert sind.

[2] Vgl. Kat. S. 169—172 (unter Nr. CCXXVIII). Eine für liturgiegeschichtliche Studien im einzelnen hinreichende Beschreibung steht wiederum noch aus.

[3] Vgl. Kat. S. 8.

[4] Vgl. R. Q. S. XX S. 178.

[5] Geschrieben im J. 1875/76 (2187 Gr.). Vgl. O. Chr. V S. 322.

[6] Vgl. Kat. II S. 314—328.

[7] Vgl. Kat. S. 18 ff.

ihren Miniaturenschmuck hervorragenden Pariser Hs. *112 (St. Germ. 45)* vom J. 1238/39 (1550 Gr.)[1] mit denjenigen des eigentlichen Pontificale verbunden, was seinen Grund darin hat, daß an den Tagen, für welche sie bestimmt sind, in den bischöflichen Kirchen der Gottesdienst durch den Bischof selbst gefeiert wurde; teils begegnen wir ihnen auch im Rahmen eines für den Gebrauch des einfachen Priesters hergestellten Rituale.[2] Endlich aber hat sich unter dem Namen eines solchen »der Prozessionen« (*Kεϑâβâ δεzujjâḥê*) bezw., was späterhin der weitaus häufigste Titel ist, »der Festbräuche der Herrenfeste« (*Kεϑâβâ δamεʿaδʿεδânê δεʿêδê mârânâjê*) ein eigenes nur sie umfassendes liturgisches Buch herausgebildet. Das älteste nachweisbare Exemplar dieses — man wird am besten sagen — Processionale der jakobitischen Kirche ist die im J. 1336/37 (1648 Gr.) entstandene Hs. *Brit. Mus. Add. 17.230* foll. 24—46.[3] Es folgen aus noch einigermaßen älterer Zeit ein an der Spitze der Miscellaneenhs. *Vat. Syr. 155*[4] stehender Text und an *Paris 162 (Anc. fonds 77)* ein selbständiges Exemplar etwa des 15. Jhs.[5] Für eine Reihe jüngerer Hss. ist ein sehr starker Einschlag von Karšûnî bezeichnend. An der Spitze steht hier *Paris 163 (Anc. fonds 88)*, das Werk eines Schreibers noch des späteren 17. Jhs.[6] Erst dem 19. Jh. gehören dagegen die undatierten Nrn. 36—39 meines Verzeichnisses der Hss. in der uniert syrischen erzbischöflichen Residenz zu Damaskus,[7] das von mir unter Nr. 15 registrierte Exemplar der dortigen jakobitischen Pfarrkirche vom J. 1869[8] und ein solches des Markusklosters in Jerusalem an, die im J. 1885 gefertigte Kopie einer alten Vorlage im Besitze der Kirche der Vierzig Martyrer in Mardin.

---

[1] Vgl. Kat. S. 72—75 und über den Miniaturenschmuck Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Freiburg i. B. 1907, S. 50, wo auf S. 51 und 238 an Abb. 16 und 112 je eine Probe desselben wiedergegeben ist. Ebenso z. B. auch in *Paris 113* (*Suppl. 22.* Vgl. Kat. S. 75 f.).

[2] So z. B. in *Vat. Syr. 56* und *57* (vgl. Kat. II S. 337—340 bezw. 340 ff.).

[3] Vgl. Kat. S. 234 f. (unter Nr. CCCII).

[4] Vgl. Kat. III S. 293—298.

[5] Vgl. Kat. S. 116. [6] Vgl. Kat. S. 116 f.

[7] Vgl. O. Chr. V S. 328. [8] Vgl. a. a. O. S. 323.

Schließlich ist auch noch auf drei Sammlungen literarischer Texte hinzuweisen, welche in gewissem Sinne ein Spiegelbild des jakobitischen Kirchenjahrs darstellen. Schon seit dem späteren 6. Jh. waren auf nestorianischer Seite von Lehrern der theologischen Schule zu Nisibis Vorträge über die Hauptfeste des Kirchenjahrs gehalten worden, aus denen eine eigene Literaturgattung von Schriften über Kirchenfeste hervorging. Ich habe auf Grund einer heute im Museum des Campo Santo dei Tedeschi zu Rom niedergelegten Hs. vor Jahren über die erhaltenen Denkmäler derselben gehandelt.[1] Sie hat nun auch im jakobitischen Lager Nachahmung gefunden. Es war zunächst der 902/03 (1214 Gr.) verstorbene gelehrte Bischof von Mossul Môšê bar Kêφâ,[2] der hier eine Serie von Traktaten auf die Feste und heiligen Zeiten des Kirchenjahrs verfaßte, die in einer Reihe von Hss.[3] nicht immer in gleichem Umfang, d. h. wohl teilweise mit jüngeren Einschüben versetzt, vorliegt. Ein entsprechendes Korpus von »Homilien« in arabischer Sprache hat alsdann im 13. Jh. der Maφriân und spätere Patriarch Joḫannân bar Maʿdanî (1232—1263)[4] seiner Kirche geschenkt, von welcher an *Vat. Syr. 97* wenigstens eine vom J. 1504/05 (1896 Gr.) herrührende Hs. bekannt ist.[5] Arabisch ist endlich auch eine Sammlung von echt homiletischen Predigten auf alle Sonntage des Kirchenjahrs, die in je einer Hs. zu Rom[6] und zu Jerusalem selbst[7] einem mir nicht näher bekannten jakobitischen

---

[1] *Die nestorianischen Schriften »de causis festorum«.* O. Chr. I S. 320—342.

[2] Vgl. die syrischen Literaturgeschichten von Wright S. 207—211, Duval S. 391 f. und Brockelmann S. 54.

[3] *Brit. Mus. Add. 17.188* und *21.210* (vgl. Kat. S. 621 f. und 877—882 unter Nr. DXXI bezw. DCCCXIII), *Paris 206* und *207* (*Anc. fonds 35* und *123*. Vgl. Kat. S. 156—159 bezw. 159 f.) und *Cambridge Add. 2918* (vgl. Kat. S. 800—810). Vgl. über das Werk auch Assemani B. O. II S. 131.

[4] Vgl. über ihn die syrischen Literaturgeschichten von Wright S. 263 ff. und Duval S. 407 ff.

[5] Vgl. Kat. II S. 523—526.

[6] *Vat. Syr. 186* (vgl. Kat. III S. 416—426).

[7] Undatierte und ziemlich junge Papierhs. des Markusklosters, beigebunden der Evangelienkommentar des Dionysios bar Saḷîβû. Der Text ist unvollständig erhalten.

Metropoliten der heiligen Stadt, des Namens Athanasios, zugeschrieben wird.

Überschauen wir prüfend das hiermit vollständig vorgeführte Quellenmaterial für eine Darstellung des jakobitischen Kirchenjahrs, so empfiehlt sich als maßgebliche Führerin bei einer solchen unverkennbar die Penqîttâ des abschließenden Typus mit ihrer höchst klaren und rationellen Unterscheidung eines kirchlichen Winter- und Sommersemesters, zwischen denen als ein dritter Hauptbestandteil des Kirchenjahrs Quadragesima und Karwoche mitten innen stehen. Es ergeben sich von hier aus für das Folgende drei Hauptabschnitte, welche den Verlauf des Kirchenjahrs von seinem Anfang bis zum Beginn der Quadragesima, von diesem bis Ostern und von Ostern bis zum Ende des kirchlichen Jahres zum Gegenstand haben werden.

I. Das kirchliche Winterhalbjahr.

Im Mittelpunkte dessen, was wir als das kirchliche Wintersemester der Jakobiten zu bezeichnen haben, stehen die von ihnen nie anders als gesondert begangenen Feiern der Geburt und der Taufe Christi. Was denselben vorangeht, hat im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr den Charakter einer dem abendländischen Advent entsprechenden Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest angenommen. Was folgt, ist, abgesehen von dem Herrenfest des 2. Februar und einer Mehrzahl von Buß- und Bettagen, dem sog. »Ninivefasten«, eine die Feier der Jordantaufe fortsetzende Sonntagsreihe, an deren Ende eine eigentümliche Art von Allerseelengedächtnis steht. Von einfallenden Heiligenfesten stehen einige wenige mit der Geburts- und Tauffeier in einem inneren Zusammenhang. Die meisten stehen nach Art des abendländischen Proprium sanctorum dem über sie weglaufenden Proprium de tempore fremd und unabhängig gegenüber.

1. Das kirchliche Neujahr und die Vorbereitungszeit auf Weihnachten.

Als kirchliches Neujahr hat in Antiocheia und Jerusalem, nicht minder wohl auch in Edessa, ursprünglich ebenso wie



in Rom das Geburtsfest des Herrn, d. h. seit dessen Einführung unser Weihnachtsfest des 25. Dezember gegolten. Mit dem noch als Geburtsfest begangenen Epiphanietage muß die (Silvia-) Etheria ihre Schilderung des Kirchenjahrs von Jerusalem begonnen haben,[1] wie mit ihm das altarmenische Lektionar anhebt. Ohne jede Spur einer Vorbereitungszeit eröffnet sodann Weihnachten selbst den kirchlichen Jahreskreis im Ὀκτώηχος des Severus, und noch bis in die Gegenwart erinnert an die ehemalige Bedeutung des Weihnachtsfestes als des kirchlichen Jahresanfangs auf dem Boden jakobitischer Liturgie die eigentümliche Tatsache, daß in den dreibändigen Penqîttâhss. die Heiligenfeste bis zum 25. Dezember in dem das kirchliche Sommersemester enthaltenden dritten Teile erscheinen.[2] Von diesem Rudiment einer älteren Ordnung abgesehen, ist in den späteren liturgischen Hss. der Jakobiten das kirchliche Neujahr ein doppeltes: ein anderes nämlich in den Kalendarien bezw. dem Synaxar, ein anderes in den Perikopenbüchern und eigentlichen Brevierhss. der verschiedenen Art.

Was die erstere Quellengruppe anlangt, so beginnt sie das Jahr mit dem 1. Oktober = Tešrîn I, d. h. das kirchliche Neujahr fällt hier mit dem bürgerlichen Neujahr des nach den Grundsätzen des julianischen Sonnenjahres umgestalteten syromakedonischen Kalenders von Antiocheia zusammen, dessen 1. Δῖος den römischen *kalendae Octobres* gleichgesetzt war.[3] Demgegenüber pflegen die liturgischen Textbücher das Kirchenjahr mit einem rund um einen Monat späteren Datum zu beginnen, dem jeweils den *kalendae Novembres* zunächst fallenden »Sonntag der Erneuung«, d. h. der ἐγκαίνια »der Kirche« (*Ḥaδbešabbâ δeḥuddâϑ ʿiδtâ*) bezw., wie spätere Hss. mit Vorliebe klarer sich ausdrücken, »der Kirchweihe« (*δeqûddâš ʿiδtâ*), den man gelegentlich sogar ausdrücklich als »Anfang des Festjahres der Syrer« bezeichnet findet.[4] Erstmals für die erste

[1] Der einschlägige Teilabschnitt des hier leider lückenhaft erhaltenen Textes setzt mit der Schilderung der Epiphaniefeier ein.

[2] Vgl. oben S. 82 ff.

[3] Vgl. Ideler, *Handbuch der Chronologie* I S. 450 f. bezw. Kubitschek im Artikel *Aera* der Pauly-Wissowaschen *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* I Sp. 633.

[4] So in der alten Hussâjê-Sammlung *Brit. Mus. Add. 17.272 foll. 75—99.*

Hälfte des 8. Jhs. durch das Tetraevangelium *Vat. Syr. 13* bezeugt, ist dieser allgemeine Kirchweihesonntag von Hause aus zweifellos nichts anderes als die alljährlich wiederkehrende Gedächtnisfeier der Einweihung irgendeiner bestimmten einzelnen Kirche von überragender Bedeutung. Es genügt, auf die Analogie der durch das römische Missale und Brevier in der gesamten lateinischen Kirche verbreiteten stadtrömischen Dedikationsfeste der Lateranbasilika, der Peters- und Paulskirche, der Liberianischen Basilika und einer Kirche des Erzengels Michael an der Salarischen Straße am 9. bezw. 18. November, 5. August und 29. September, der noch heute in der griechischen und nicht minder in der armenischen Kirche am 13. September gefeierten *ἐγκαίνια* der konstantinischen Prachtbauten am heiligen Grabe und das den Armeniern eigentümliche Herrenfest zu Ehren der Christuskirche von Etšmiadzin, der »Mutter aller Kirchen der Welt« hinzuweisen, um zu zeigen, welches Maß allgemeiner Geltung ursprünglich rein lokale Kirchweihfeste zu erlangen vermögen. Schwieriger ist es, zu sagen, an welche Kirche gerade in unserem Einzelfalle zu denken sein dürfte. Der Gedanke an die Kathedrale von Antiocheia könnte im ersten Augenblick vielleicht als der nächstliegende erscheinen, ist indessen unbedingt abzuweisen, weil die Einweihung dieses Baues, anläßlich deren sich die bekannte Synode *ἐν ἐγκαινίοις* versammelte, nachweislich zwischen dem 22. Mai und 1. September, nicht um den 1. November erfolgte.[1] So möchte denn eher etwa die Hauptkirche Edessas ins Auge zu fassen sein, von der wir allerdings nur wissen, daß ihre Vollendung und mithin auch ihre Weihe vor dem J. 323/24 stattfand, nachdem der Grundstein von Bischof Qônâ im J. 313 gelegt worden war.[2] Um so entschiedener wird man gerade nach Edessa zu blicken haben, weil auch das Kirchenjahr der Nestorianer die Novembersonntage als solche »der Kirchweihe« bezeichnet.[3]

---

[1] Vgl. Hefele, *Conciliengeschichte* I 2. Aufl., Freiburg i. B. 1873, S. 513 ff.

[2] Vgl. O. Chr. IV S. 169 in meinem Aufsatz über *Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa* auf Grund des *Chronicum Edessenum* und des neuerdings durch Rahmani ans Licht gezogenen anonymen Geschichtswerkes.

[3] Vgl. das unierte *Breviarium Chaldaïcum* III S. 38—441 und alle

Denn der nestorianische Ritus könnte an diesem Punkte füglich nur von Edessa oder von Seleukeia-Ktesiphon abhängig sein, ein grundlegender Einfluß der sassanidischen Kapitale ist aber wieder für den jakobitischen undenkbar.

Zwischen unserem Kirchweihesonntag und dem Weihnachtsfest hat sich nun die Entwicklung dessen vollzogen, was man den Advent des jakobitischen Kirchenjahres nennen kann. Eine Vorbereitungszeit auf das Fest der Geburt Christi hat zunächst Antiocheia schon zur Zeit des Severus besessen.[1] Nach den *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* desselben hatte nämlich von den beiden dem 25. Dezember vorangehenden Sonntagen hier zwischen 512 und 518 der erste die ganze Vorgeschichte der Geburt des Herrn nach *λ*, der zweite das Geschlechtsregister *M* 1. 1—17 zur evangelischen Perikope. Entsprechend hat nun eine Zweizahl auf Weihnachten vorbereitender Sonntage ursprünglich auch das Kirchenjahr der Jakobiten besessen, wobei jedoch beidemal die Evangelienperikope aus *λ* entnommen war und näherhin am ersten Sonntage die Verkündigung der Geburt des Täufers, am zweiten Mariae Verkündigung gefeiert wurde. Das Lektionar des 9. Jhs. beschränkt sich in Übereinstimmung mit drei der ältesten erhaltenen Choralbüchern[2] vor Weihnachten auf diese doppelte sonntägliche Verkündigungsfeier, und noch in Ergänzungen, die — wohl beträchtlich — nach 1004/05 (1316 Gr.) eine jüngere Hand in das damals erst entstandene vierbändige Penqîttâexemplar *Brit. Mus. Add. 12.146* bezw. *12.149* eingefügt hat, wirkt die gleiche Beschränkung nach.[3] Es scheint, als ob sie sich besonders lange im äußersten

---

hslichen Quellen zur Kenntnis des nestorianischen Kirchenjahres. Ich verweise wie im folgenden stets beispielshalber auf die mustergültigen Beschreibungen der Hss. *Cambridge Oo. 1. 17, Add. 1975—1978, 1981* und *2035* im Katalog von Wright-Cook. Die Kirchweihesonntage s. da S. 75, 102, 113, 138, 184 und 1146.

[1] Vgl. R. Q. S. XI S. 51 f.

[2] *Brit. Mus. Add. 14.515* (Kombination von Hymnarium und Homiliarium vom J. 892/93), *14.506* foll. 119—235 (Sammlung nach der Gattung der einzelnen Gesänge geordneter Texte) und *14.511* (Penqîttâ ohne ʿEnjânê und Kanones noch des 10. Jhs.).

[3] Hier nämlich wieder »Kanones« nur für diese beiden ältesten »Verkündigungs«-Sonntage, während der Text erster Hand bereits sieben

Westen der jakobitischen Welt, auf ägyptischem Boden, gehalten habe.

Demgegenüber wurzelt es offenbar in altem Herkommen des mesopotamischen Ostens, wenn das um die Mitte des 7. Jhs. endgültig fixierte nestorianische Kirchenjahr von vornherein vielmehr vier Sonntage »der Verkündigung« (*δεsubbârâ*) aufweist, denen der Reihe nach die Evangelienperikopen *λ* 1. 1—25, *λ* 1. 26—56, *λ* 1. 56—86 und *M* 1. 18—25 zukommen.[1] Auch auf jakobitischer Seite hat man denn allem Anscheine nach im Osten zuerst die Vierzahl der Vorbereitungssonntage vor Weihnachten übernommen. Dabei ging man indessen bezüglich der Perikopenordnung derselben einen von demjenigen der Nestorianer verschiedenen Weg, indem man *λ* 1. 26—56 auf zwei verschiedene Sonntage verteilte und dafür von *M* 1. 18—25 überhaupt absah. Seinen Grund könnte dies Verfahren darin gehabt haben, daß etwa — was sich allerdings nicht direkt beweisen läßt — schon die Perikope des alten »Sonntags der Verkündigung an die Gottesgebärerin« mit *λ* 1. 38 abbrach. Man hätte so den alten zwei Verkündigungssonntagen, um die ganze Vorgeschichte nach *λ* zur Verlesung zu bringen, einfach ebensoviele weitere hinzugefügt. Im ganzen ergaben sich jetzt die vier festtäglich gefeierten Sonntage der beiden »Verkündigungen«, »des Ganges der Gottesgebärerin zu Elisabeth« und »der Geburt des Täufers«. Nur sie kennt für das Tigrisgebiet noch Môšê bar Kêφâ in seinen Festtraktaten.[2] Anderwärts muß im Osten schon vor der Zeit des gelehrten

---

Sonntage der Vorbereitungszeit auf Weihnachten kennt. Umgekehrt waren in *Brit. Mus. Add. 14.511* von späterer Hand am Schlusse Officien für fünf weitere »Advent«sonntage nachgetragen, auf welche eine Bemerkung dieser Hand hinter den Sonntagen der beiden Verkündigungen verweist, während der Text selbst heute verloren ist.

[1] Vgl. z. B. Kat. Wright-Cook S. 59 und die für das evangelische Perikopensystem der heutigen nestorianischen Kirche beweisende Tetraevangeliumausgabe der Englischen Bibelgesellschaft, London 1829 S. 129—134 bezw. S. 2, abgesehen von den immer wieder auf den Inhalt der fraglichen Perikopen Bezug nehmenden Festofficien der vier Sonntage im I. Bande des *Breviarium Chaldaïcum* S. 53—60, 65—71, 75—80, 84—90.

[2] Vgl. Kat. Zotenberg S. 156 ff.; Wright S. 621 ff., 877 ff. und Wright-Cook S. 800 f.



Bischofs von Mossul unter dem Einfluß der nestorianischen bezw. der dieser zugrundeliegenden altmesopotamischen Perikopenordnung eine Erweiterung des viersonntäglichen Schemas eingetreten sein. Auch auf jakobitischem Boden erhielt durch dieselbe *M* 1. 18—25, nun aber an einem fünften »Advent«-sonntage Bürgerrecht, dem diese Perikope den Namen desjenigen »der Erscheinung Josephs« gibt. In der Mehrzahl der späteren liturgischen Hss. verschiedenster Art kehrt die so entstehende fünfwöchentliche Vorbereitungszeit auf Weihnachten immer wieder.[1]

---

[1] Eine Aufzählung der einzelnen Hss. ist überflüssig. Die erste Bezeugung nur der fünf Vorbereitungssonntage bieten ein Korpus griechischer Kanones und syrischer ʿEnjânê vielleicht noch des 10. Jhs., *Brit. Mus. Add. 14.507*, die vierbändige Penqîttâhs. *Brit. Mus. Add. 12.146* bis *12.149* vom J. 1004/5 und eine Sammlung syrischer ʿEnjânê vom J. 1033/34, *Brit. Mus. Add. 12.145*. Aber viel weiter hinauf läßt diese Fünfzahl von Sonntagen dadurch sich verfolgen, daß sie entwicklungsgeschichtlich vor der schon für das 8. Jh. bezeugten Sechszahl steht. Was die evangelische Perikopenordnung unserer Sonntage anlangt, so wird zunächst eine Zweizahl von Perikopen für Vesper und Matutin meist dadurch gewonnen, daß der nämliche Text einmal nach der Pešîttâ, das andere Mal nach der Heraclensis zur Verlesung kommt. Daneben findet zuweilen vielmehr eine Teilung der ursprünglichen einzigen Perikope statt. So bieten beispielsweise für den ersten *Sachau 322* und das illustrierte Evangeliar in Jerusalem zur Vesper λ 1. 1—17, zur Matutin λ 1. 18—25, für den dritten *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*, zur Vesper λ 1. 39—45, zur Matutin λ 1. 46—56 und für den vierten die beiden zuerst genannten Hss. zur Vesper λ 1, 57—66, zur Matutin λ 1. 67—80. Das Meßevangelium fällt dann regelmäßig wieder mit einer der beiden anderen Perikopen vollständig zusammen oder bringt höchstens dieselbe in einer anderen Textversion. Abgesehen von *M* 1. 1—17, welches Stück teils am zweiten, teils am fünften Sonntag der Reihe bereits zur Verwendung kommt, sind dagegen völlig neue Perikopen eine große Seltenheit. Ich nenne aus *Sachau 322* und aus der älteren sowie aus der Bilderhs. in Jerusalem für den dritten Sonntag λ 10. 38—42 (Maria und Martha), aus der letzteren allein für den fünften ι 6. 38—46 (die Sendung des Sohnes vom Vater), aus der älteren Hs. in Jerusalem für den ersten λ 11. 45—54 (Wehe über das prophetenmörderische Volk), aus *Sachau 322* und *Oxford 43 (Dawk. 50)*, für den vierten *M* 11. 11—19 (Christi Urteil über den Täufer) und aus *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*, für den zweiten λ 8. 16—21 (Mutter und Brüder Jesu). Der Zusammenhang mit der neben derartigem nie verdrängten ursprünglichen Tagesperikope leuchtet durchweg ein.

Unterdessen hatte sich aber auch eine Weiterbildung des westsyrischen Schemas von nur zwei Vorbereitungssonntagen vollzogen. Wie im Osten die nestorianisch-altmesopotamische Perikope *M* 1. 18—25, so forderte weiter nach Westen zu die für ihn schon durch Severus bezeugte Lesung *M* 1. 1—17 an dem Weihnachten unmittelbar vorhergehenden Sonntage mit Erfolg ihr Recht. Man könnte sie jener gegenüber eine spezifisch »griechische« nennen. Denn die griechische Kirche hat an ihr allzeit festgehalten und dementsprechend den fraglichen Sonntag zu einer *κυριακὴ τῶν ἁγίων πατέρων*, einem Allerheiligenfest des Alten Testaments, ausgestaltet. Bereits die ursprüngliche Perikopennotierung des Tetraevangeliums *Vat. Syr. 12* bezeugt im jakobitischen Lager für Edessa den *M*-Anfang als Evangelium eines dritten, auf diejenigen der beiden »Verkündigungen« folgenden Vorbereitungssonntags vor Weihnachten. Wenigstens am Ende nachgetragen sind Lesungen für diesen »Sonntag vor der Geburt« gleich solchen für einen »Sonntag nach der Geburt« sodann im Athanasianischen Lektionar, und weit früher, bereits vor Mitte des 8. Jhs., zeigt *Vat. Syr. 13* sogar den Typus der drei mit demjenigen der fünf Vorbereitungssonntage in der Weise verschmolzen, daß auf denjenigen »der Erscheinung Josephs« hier noch ein sechster »Sonntag vor der Geburt« mit der Perikope *M* 1. 1—17 folgt. Bis der hier erstmals auftretende Mischtypus eines jakobitischen Advents von sechs Sonntagen geradezu das Herrschende wurde, hat es allerdings noch lange gedauert. In Tetraevangelien und Evangeliarien begegnet er seit dem 12. bezw. dem beginnenden 13. Jh. wieder und nunmehr häufiger.[1] Mit eigenem Vollofficium rückt dagegen der »Sonntag vor Weihnachten« in das Festbrevier dauernd erst seit dem 15. und 16. Jh. ein,[2] nachdem er ein solches früher nur vereinzelt und fast ausschließlich

[1] So in *Brit. Mus. Add. 14.689*, den alten Evangeliarien zu Paris und Berlin (vgl. oben S. 38 f.), in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und in dem Tetraevangelium Widmanstadts bezw. dessen hslicher Grundlage.

[2] Aus dem ersteren dürfte von einschlägigen Hss. *Paris 157 (Anc. fonds 45)* stammen, dem letzteren gehören *Paris 118 (Supplem. 3)* und *170 (Anc. fonds 75)* an.

in der Sphäre der »griechischen Kanones« besessen hatte.[1] Heute ist die Sechszahl der Adventsonntage sowohl bei den Jakobiten als bei den unierten Syrern »des reinen Ritus« längst durchaus unbestritten.[2] Dazu beigetragen, daß die Entwicklung zu diesem Endergebnisse gelangte, hat zweifellos in nicht geringem Maße das Bestreben, vom Anfang des Kirchenjahres bis Weihnachten eine einzige geschlossene Reihe von Sonntagen festlichen Charakters zu schaffen.

Dieses Bestreben ist begreiflich genug, wenn man bedenkt, daß einerseits der das kirchliche Festjahr eröffnende Sonntag der achte vor Weihnachten ist, und anderseits von den ihm folgenden sieben Sonntagen von vornherein die drei bis fünf letzten jenen Charakter gleich ihm trugen. Zwei verschiedene Wege sind eingeschlagen worden, um das erstrebte Ziel zu erreichen. Ausgehend von der im Osten ausgebildeten Fünfzahl von Vorbereitungssonntagen auf Weihnachten hat man einmal das Kirchenjahr statt durch einen einzigen, vielmehr durch drei Sonntage »der *ἐγκαίνια* der Kirche« eröffnet. Zwei unter sich besonders eng verwandte Evangeliare[3] und ein kleinere Gesangstücke des Ritus der »griechischen Kanones« enthaltendes Choralbuch belegen für das 13. und 14. Jh. dieses System.[4] Der Sechszahl der auf Weihnachten hin orientierten Sonntage kam man sodann in entsprechender Weise durch eine Zweizahl von Kirchweihesonntagen entgegen, bei der es sich ursprünglich allerdings wohl um eine vom Weihnachtsfestkreis unabhängige und der österlichen nachgebildete Oktavfeier der allgemeinen Kirchweihe gehandelt haben dürfte.[5] Dieselbe ist

---

[1] In letztere führen die Hss. *Sachau 349* zu Berlin, *Paris 156* und *157 (Anc. fonds 106* bezw. *45)*.

[2] Bezüglich der letzteren vgl. außer dem II. Bande des Mossuler *Breviarium* und dem *Missale syriacum iuxta ritum ecclesiae Antiochenae Syrorum,* Rom 1843, S. 181—184 auch Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae* II S. 642.

[3] *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* und *28 (Rich. 7172)*.

[4] *Brit. Mus. Add. 17.252.* Daneben bietet die drei Sonntage allerdings auch schon das älteste Exemplar des endgültigen Penqîttâtypus, *Brit. Mus. Add. 12.146—12.149.*

[5] Beachtenswert ist in dieser Richtung, daß nach dem Zeugnis der Silvia(-Etheria) 49 § 1 f. (Geyer S. 100 Z. 15—101 Z. 14) auch schon im

in der Masse der Perikopenbücher des zweiten Jahrtausends das durchaus Regelmäßige.[1] Wenn sie in eigentlichen Brevierhss. seltener ist, hier vielmehr bis in das 16., ja das 17. Jh. herab die alte Einzahl des Kirchweihesonntags begegnet,[2] so wird dies wohl dahin zu erklären sein, daß man, von den biblischen Lesestücken abgesehen, meist das Officium des ersten Sonntags »der Kirchweihe« am zweiten — bezw. ebensowohl auch an einem etwaigen dritten — unverändert wiederholte. Jedenfalls wird aber spätestens für das 17. Jh. gleich der Sechszahl der Adventsonntage die Zweizahl der Kirchweihesonntage als unverbrüchliche Norm auch durch das Festkalendarium B bezeugt.[3]

Was nun schließlich noch den von mir der Kürze halber hier mehrfach gebrauchten Ausdruck »Advent« anlangt, so ist freilich nicht zu vergessen, daß zwischen der syrisch-jakobitischen und der abendländischen Vorbereitung auf das Weihnachtsfest denn doch noch ein erheblicher Unterschied des Wesens besteht. Einmal handelt es sich im Osten eben lediglich um eine Serie von Sonntagen, zwischen denen die Werktage jeder auch nur leisesten Spur eines eigenen Officiums entbehren.[4] Sodann tragen die Gesänge jener Sonntage selbst

---

frühchristlichen Jerusalem die Jahresfeier der Kirchweihe der konstantinischen Prachtbauten am heiligen Grabe eine achttägige war.

[1] Eine Beschränkung auf nur einen Kirchweihesonntag weisen allerdings auch hier noch die Evangeliare *Paris 151 (Anc. fonds 22), Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)* und *Add. 18.714* auf.

[2] Dem 16. Jh. gehören hier die Hss. *Paris 158, 167* und *170 (Suppl. 3. Anc. fonds 102* und *75)* an, erst dem 17. entstammt *Paris 168 (Anc. fonds 52)*.

[3] Daneben vgl. für den unierten Ritus wieder *Breviarium* II S. 1—52, *Missale* S. 180 f. und Nilles a. a. O. Als ursprüngliche Tagesperikope ergibt die Übereinstimmung aller mir bekannten Hss. für den einzigen oder ersten Kirchweihesonntag *M* 16. 13—20 (Bekenntnis Petri, auf den die Kirche gebaut), während für den eventuellen zweiten zunächst die Parallelberichte μ 8. 27—33 oder λ 9. 18—25 in Betracht kommen.

[4] Ein solches wird allerdings für die Wochentage vom Sonntag der Verkündigung an die Gottesgebärerin an im Mossuler *Breviarium* II S. 106—175 in der Weise vorgesehen, daß bis Weihnachten für jeden bestimmten Tag in allen Wochen dasselbe Officium sich wiederholt. Allein daß es sich hier um eine Neubildung des unierten Ritus handeln dürfte, verrät schon der späte Beginn dieses liturgischen Advents.



durchaus den Stempel froher Festlichkeit. Nichts erinnert wenigstens in der Liturgie hier an eine, wenn auch durch freudige Erwartung in ihrem Ernste gemilderte, Bußzeit. Ich sage: wenigstens in der Liturgie! Denn den Anfang auch einer auf Weihnachten vorbereitenden Fastenzeit merkt nicht nur das Festkalendarium A zum 1. Dezember an, wo wenigstens dieser Anfangstermin unter abendländischem Einfluß stehen könnte. Es bezeugt vielmehr dasselbe »Fasten der Geburt« (*Ṣaumâ δεjaldâ*) schon Bar ʿEβrâjâ in seiner »Ethik«[1] mit dem Bemerken, daß es von den einen während eines vierzigtägigen Zeitraumes vor Weihnachten, von anderen nur während der zwei Wochen vom 10. Dezember an beobachtet werde.

2. Weihnachten und Epiphanie mit ihren Begleitfesten.

Weihnachten und Epiphanie, das »Geburtsfest« (*Bêϑ jaldâ*) und das »Erscheinungsfest (*Bêϑ denḥâ*) unseres Herrn«, sind von der jakobitischen Kirche, wie schon bemerkt, stets gesondert am 25. Dezember und 6. Januar gefeiert worden. Dies ist begreiflich. In Antiocheia hatte schon im J. 386 oder 388 Chrysostomos das dem Orient von Hause aus fremde Fest des 25. Dezember als ein nun etwa seit einem Jahrzehnt aufgekommenes bezeichnet.[2] Offenbar noch nicht beide Feste berücksichtigen in der Kirche des Sassanidenreiches die Dekrete der Synode zu Seleukeia-Ktesiphon vom J. 410, aber wenig später muß auch hier die Trennung des Geburtsfestes vom Tauffeste Platz gegriffen haben,[3] und selbst Jerusalem hatte in den späteren Jahren seines ersten Patriarchen Juvenalis (gest. 458) den 25. Dezember statt des 6. Januar als Geburtsfest Christi zu

---

[1] I 6 § 6 (*Ed.* Bedjan S. 85), in dem Abschnitt über die Fastenzeiten der Syrer.

[2] Migne, P. G. IL Sp. 351: *Καίτοι γε οὔπω δέκατόν ἐστιν ἔτος, ἐξ οὗ δήλη καὶ γνώριμος ἡμῖν αὕτη ἡ ἡμέρα γεγένηται.*

[3] Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart-Wien 1900, S. 21 f. mit der Bezugnahme auf die Mârûϑa von Martyropolis zugeschriebenen pseudonicänischen Kanones. In Kanon XIII der Synode von Seleukeia sind unverkennbar die Ausdrücke: »das gepriesene Fest der Epiphanie« und »das große Fest der Geburt« noch Synonyme.

begehen angefangen.[1] Als das jakobitische Kirchenwesen sich konsolidierte, sah es sich somit von keiner Seite her mehr an die ursprüngliche universale Bedeutung des Epiphanietages als der Feier des Erscheinens Gottes im Fleische erinnert. Was irgend mit der Geburt des Jesuskindes zusammenhängt, war für die neue syrische Nationalkirche von vornherein fest am 25. Dezember verankert.

Dieser ist mithin, wie ja dem Orient allgemein,[2] so auch ihr das Fest der Magieranbetung, nicht minder als dasjenige der Geburt selbst. Zugleich aber — und dies bedeutet einen merkwürdigen Gegensatz zu aller sonstigen orientalischen Weise, eine beachtenswerte Berührung dagegen mit römischer Auffassung — läßt sie neben der zeitlichen Geburt des Fleischgewordenen aus der Jungfrau die ewige Geburt des Logos aus dem Vater in den Vordergrund der Festfeier treten. Die abgesehen von der Eucharistiefeier in seltenem Maße streng konstante Evangelienlesung gibt deutlichst diese dreifache Bedeutung des Weihnachtstages zu erkennen. Für die Vesper steht *ι* 1. 1—14 (17), für das Nachtofficium *λ* 2. 1—18 (20), für die Matutin *M* 2. 1—12 als evangelische Perikope fest.[3] Als charakteristischer Festritus erscheint in den jüngeren Exemplaren des Processionale eine feierliche Prozession. Dort handelt es sich bei dieser offenbar um eine recht späte liturgische Neubildung. Denn nicht nur in dem Pontifikalrituale Michaels d. Gr. und dem ältesten erhaltenen Text des selbständigen Processionale, sondern auch noch in einem solchen des späteren 17. Jhs.[4] fehlt jede Spur von ihr. Uralt ist demgegenüber die denn auch im Pontifikalrituale Michaels und allen Texten des Processionale

---

[1] Vgl. Usener, *Das Weihnachtsfest*, Bonn 1889, S. 230. Dagegen allerdings Harnack in der *Theologischen Literaturzeitung* XXIV S. 201.

[2] Vgl. die einer Erweiterung und Berichtigung teilweise allerdings noch sehr fähigen Angaben bei Kehrer, *Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst*, Leipzig 1908, I S. 28—31.

[3] Als Evangelium der Messe wird bald dasjenige der Vesper, bald dasjenige der Matutin wiederholt. Vereinzelt steht hier in dem Evangeliar *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* eine Verwendung von *M* 1. 18—25 (Traum Josephs; offenbar wegen des einleitenden: *Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένησις οὕτως ἦν*) nach der Heraclensis.

[4] *Paris 88 (Anc. fonds 163).*

gleichmäßig erscheinende Wasserweihe des 6. Januar.[1] Dieser ist nun ausschließlich das Fest der Jordantaufe und damit nach orientalischer Auffassung das Einsetzungsfest des Taufsakraments. Neben die synoptischen Taufberichte treten die Perikopen von der Samariterin am Jakobsbrunnen, ι 4. 4—30 (17—24), und vom Gespräche mit Nikodemus, 3. 1—17 (36), bedeutungsvoll genug als evangelische Lesestücke des Tages, sei es so, daß wenigstens die eine derselben das vierte Tagesevangelium bildet, sei es so, daß beide zur Verlesung kommen und dafür auf einen der drei Taufberichte verzichtet wird.[2] Ganz gewiß ist demgemäß auch in der jakobitischen Kirche in ältester Zeit das Epiphaniefest neben Ostern wirklicher Tauftermin gewesen. Die erhaltenen Hss. bieten hierfür allerdings, soweit ich sehe, keinen ausdrücklichen Beleg mehr. Doch kann dies nicht überraschen, da dieselben wesentlich Jahrhunderten angehören, in denen eine feierliche Taufe Erwachsener den veränderten Zeitverhältnissen entsprechend überhaupt nicht mehr stattfand.

Die Feier beider winterlichen Hochfeste ist, abgesehen von einer gewissen Markierung einer Weihnachtsoktav,[3] in der jakobitischen Kirche an und für sich stets eine nur eintägige geblieben, obgleich Epiphanie schon zur Zeit der (Silvia-)Etheria in Jerusalem eine streng der österlichen nachgebildete Oktav

---

[1] Daß diese auch auf syrischem Boden so alt sei, ist eigentlich selbstverständlich, nachdem ich gezeigt habe, daß das betreffende Formular der griechischen Kirche in seiner etwas älteren Textgestalt auch bei den Kopten wiederkehrt, mithin im wesentlichen schon vor Ausbruch der monophysitischen Händel festgestanden haben muß. Vgl. mein Aufsätzchen über *Die Wasserweihe an Epiphanie nach dem koptischen Ritus* in *Die Kirchenmusik* X (Paderborn 1909), S. 1—5.

[2] Ursprünglich scheinen die Taufberichte nach μ, *M* und λ der Reihe nach für Vesper, Matutin und Messe festgestanden zu haben. Die Perikope von der Samariterin tritt daneben kaum minder häufig als solche des Nachtofficiums bezw. der mit diesem verbundenen Wasserweihe auf. Neben ihr die Nikodemusperikope und zwar an Stelle von *M* 3. 1 ff. für die Matutin bieten das illustrierte Evangeliar in Jerusalem und *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169).*

[3] Vgl. unten S. 182. Officien für eine wirkliche Weihnachtsoktav bietet allerdings wieder das unierte Mossuler Brevier II S. 560—593. Die Sache wird indessen gewiß ebenso liegen wie bei seinen Ferialofficien einer Adventszeit.

besessen hatte.[1] Dagegen schließt sich an sie auch hier wie in der griechischen und in der Kirche des Abendlandes eine Mehrzahl annexer Feiertage zweiten Ranges an. In erster Linie sind ein Gedächtnistag der Gottesmutter, der Tag des »Kindermordes« und die Feste des Täufers Johannes und des Erzmartyrers Stephanus zu nennen. Alle vier Tage sind unverkennbar bereits im Severianischen *Ὀκτώηχος* vorgesehen, doch ist nach der systematischen Anordnung, welche der zweite Teil dieses Kirchengesangbuches schon in seiner ursprünglichen syrischen Gestalt aufweist, ihr Datum nicht ersichtlich. Nach der abschließenden und an diesem Punkte beinahe ausnahmslos von den liturgischen Hss. des zweiten Jahrtausends vertretenen Ordnung des jakobitischen Kirchenjahres fallen das Muttergottesfest und der Gedächtnistag des Kindermordes auf den 26. bezw. 27. Dezember, die beiden anderen Heiligenfeste auf den 7. und 8. Januar, und man darf unbedenklich, ja man muß aus inneren Gründen geradezu diese Ansetzung als die für das jakobitische Syrien ursprüngliche betrachten. Was nämlich zunächst die Feiern der Gottesmutter und des Täufers anlangt, so sind sie eigentliche Begleitfeste im technischen Sinne des Wortes, d. h. sie entsprechen der vor allem im griechischen Kirchenjahr stark hervortretenden Sitte, am Tage nach einem Hochfeste der mit demselben in sekundärer Beziehung stehenden heiligen Personen ehrend zu gedenken. So kehren sie denn auch in jenem genau am 26. Dezember und 7. Januar wieder neben den Festen Simeons und Annas, aller zwölf Apostel und der Eltern der allerseligsten Jungfrau, die am 3. Februar, 30. Juni und 9. September entsprechende Anhängsel zu den Festen der *Ὑπαπαντή*, der Apostelfürsten Petrus und Paulus bezw. der Geburt Mariae bilden. Wieder kehren sie ferner, auf die Freitage nach Weihnachten und Epiphanie verlegt, im nestorianischen Kirchenjahr.[2] Der Gedächtnistag des Kindermordes sodann ist ein Komplement der am 25. Dezember haftenden Feier der Magieranbetung, dieser selbst so nahe gerückt, als

---

[1] Vgl. *Peregrinatio* 25 § 11 (Geyer S. 76 Z. 28—77 Z. 8) im Zusammenhalt mit 39 § 2 (ebenda S. 91 Z. 16—22).

[2] *Breviarium Chaldaïcum* I S. 353—372, 429—445, bezw. im Kat. von Wright-Cook S. 60, 83, 108, 122 f., 169 f., 1064, 1138 f.

es das offenbar ältere Muttergottesbegleitfest gestattete.[1] Welches Bewenden es entwicklungsgeschichtlich endlich mit der Stephanusfeier am 8. Januar hat, läßt das altarmenische Lektionar Conybeares[2] unzweideutig erkennen. Auf den lokalen Kult Jerusalems sehen wir uns hier hingewiesen. Der nach der (Silvia-)Etheria ursprünglich in der konstantinischen Basilika am heiligen Grabe gehaltene Stationsgottesdienst des — unter Ausschluß des Hauptfestes — zweiten Tages der Epiphanieoktav war jenem Dokument zufolge dort seit deren Erbauung in die Stephanuskirche der Kaiserin Eudoxia verlegt und dementsprechend in der Auswahl der biblischen Perikopen dem Tagesofficium eine maßgebende Beziehung auf den Erzmartyrer verliehen worden, wie eine solche auf den Apostel Paulus wegen der *statio ad sanctum Paulum* die Messe des römischen Sexagesimasonntags aufweist. Um so unverkennbarer ist der genetische Zusammenhang der jakobitischen mit dieser althierosolymitanischen Stephanusfeier am 8. Januar, weil die erstere mindestens gelegentlich an ι 12. 14—26 selbst noch die durch das armenische Lektionar für die letztere bezeugte Evangelienperikope aufweist.[3]

Freilich haben nun bei der Festlegung unserer Vierzahl

[1] Als Kalendertag der Flucht nach Ägypten — und damit des Kindermordes — registrieren daneben beide Gestalten des Synaxars den 19. Mai. Es handelt sich dabei, wie das altarmenische Lektionar Conybeares lehrt, um eine frühchristlich-palästinensische Lokaltradition, mit der es irgendwie auch zusammenhängt, wenn die (Silvia-)Etheria 42 (Geyer S. 93 Z. 8—15) die »*quinta feria quadragesimarum*« nach Ostern, den Himmelfahrtstag, seltsam genug in Bethlehem begangen werden läßt. Vgl. auch unten III 4.

[2] A. a. O. S. 517.

[3] So für die Matutin *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)*. Bemerkenswert ist daneben, daß die wohl verbreitetste Tagesperikope *M* 23. 27 (29 oder 34) —39 (Wehe über das prophetenmörderische Jerusalem) vielmehr eine enge Berührung mit abendländisch-römischer Liturgie darstellt. Von den zwei weiteren regelmäßigen Tagestexten ist μ 12. 1—12 (Gleichnis vom Weinberg) inhaltlich eine Parallele der *M*-Perikopen, ι 8. 23 (33 oder 34)—(48)59 (Versuch, Jesu zu steinigen), dagegen unmittelbar durch die Apg.-Lesung von der Steinigung des Stephanus hervorgerufen. Die beiden letztgenannten Stücke fehlen in der angeführten Londoner Hs., nur die erste von ihnen läßt die Perikopenordnung zweiter Hand im Rabbûlâkodex bezw. bei Widmanstadt und die *M*-Perikope *Sachau 322* in Berlin vermissen.

von Festen auch Strömungen abweichender Art mehr oder weniger vorübergehend sich geltend gemacht. Auf eine überhaupt ablehnende Haltung scheint teilweise — man wird wohl vor allem an den weiteren Osten zu denken haben — die Aufnahme einer Stephanusfeier gestoßen zu sein. Wie einige Choralbücher des 10. und 11. Jhs.[1] lassen eine solche nämlich vollständig die beiden älteren Lektionare vermissen, und diesen letzteren gegenüber ist mit dem sonst naheliegenden Gedanken nicht auszukommen: es sei etwa statt eines eigenen Officiums ein Commune für Martyrer gebraucht worden. Denn sobald einmal der Erzmartyrer kirchlich gefeiert wird, ist die Vorlesung der auf ihn bezüglichen Stelle der Apostelgeschichte an seinem Feste unabweisbar. Weit weniger will es demgegenüber besagen, wenn in der ersten Hälfte des 13. Jhs. ganz vereinzelt in einer Festbrevierhs. vom Typus der »griechischen Kanones«[2] der Tag des Kindermordes fehlt. Denn hier wird einfach der Gebrauch eines »syrischen ʿEnjânâ« zu unterstellen sein. Dagegen hat, unverkennbar vom Westen her, etwa vom 8. bis ins 11. Jh. hinein die der griechischen Kirche geläufige Behandlung der Tage der unschuldigen Kinder und des Erzmartyrers der indigen-syrisch-jakobitischen sehr ernst den Rang streitig gemacht. Das illustrierte Berliner Homiliar *Sachau 220* und zwei Tropologien des Typus der »griechischen Kanones«[3] vertreten in diesem Zeitraum den später auf Grund ägyptischen Brauches auch in der ausführlicheren Redaktion des Synaxars wiederkehrenden byzantinischen Ansatz des Erzmartyrers auf den 27. und der *Νήπιοι* auf den 29. Dezember. Ja noch in der zweiten Hälfte des 15. Jhs. schiebt das Festkalendarium A zwischen den Gedächtnistag der Gottesmutter und denjenigen des Kindermordes bereits am 27. Dezember einen solchen des hl. Stephanus ein, obwohl es dessen Enthauptung auch wieder zum 8. Januar notiert. Eine Art von Ausgleich der griechischen und der echt syrischen Observanz bedeutet es schließlich, wenn

---

[1] *Brit. Mus. Add. 14.501, 14.509, 14.511 und 14.512, Bodl. Dawk. 1.*

[2] *Paris 155 (Anc. fonds 41).*

[3] *Brit. Mus. Add. 14.504* und *14.505*. In der zweiten Hs. folgt dabei der Tag des Kindermordes überhaupt erst in einem Anhang.

wiederum in einer älteren Quelle[1] Stephanus zwar nicht auf Epiphanie, sondern auf Weihnachten, hier jetzt aber erst hinter dem Kindermorde folgt. Anderseits hat im Zeitalter der Kreuzzüge auch die abendländische Weise einzudringen versucht. Zeuge dessen ist ein Choralbuch des 13. Jhs.,[2] das unter Preisgabe des spezifisch orientalischen Muttergottesfestes statt desselben schon am 26. Dezember Stephanus aufweist.

Zu den Begleitfesten von Weihnachten gehören sodann in einem weiteren Sinne auch die Gedächtnisfeiern der Beschneidung und der Darstellung des Jesuskindes im Tempel. Was das erstere Ereignis anlangt, so gedenken seiner allerdings die Kalendarien und beide Redaktionen des Synaxars zum 1. Januar. Allein um ein eigentliches und vor allem um ein echt syrisches Kirchenfest handelt es sich dabei nicht. Ein Tagesofficium der Beschneidung begegnet nur in sehr wenigen Choralbüchern[3] und scheint hier immer dem Ritus der griechischen Kanones mindestens zu entstammen, also auf den griechischen Westen als seine wahre Heimat zurückzuweisen. Von Perikopenbüchern erwähnt nur das Lektionar des 13. Jhs. die Beschneidung in der Überschrift der Texte des 1. Januar. Die Evangeliare, welche hier in Übereinstimmung mit der Masse der eigentlichen Brevierhss. nur von den kappadokischen Vätern Basileios und Gregorios zu reden pflegen, weisen zwar gelegentlich λ 2. 21, dann aber anscheinend immer in Verbindung mit dem in ihnen noch häufigeren Stück λ 4. 14 (16)—24 auf.[4] Dieses letztere geht auf den Jahresanfang des julianischen Kalenders, der hin und wieder auch dem Tage seinen Namen

---

[1] *Bodl. Dawk. 43* ungefähr des 11. Jhs.

[2] *Brit. Mus. Add. 14.701,* datiert 1262/63 (1574 Gr.). Dieses Alter der Hs. ist zu beachten.

[3] Aus dem 10. bis 11. Jh. in *Sachau 349,* rund aus dem 15. in *Paris 157 (Anc. fonds 45)* und aus dem 16. in *Paris 155* und *158 (Anc. fonds 41* bezw. *Suppl. 3).*

[4] Die beiden Stücke vereinigt für die Matutin in *Bodl. Dawk. 50* und dem illustrierten Evangeliar in Jerusalem. Nur λ 4. 14—24 findet sich als einzige Tagesperikope in *Paris 51 (Anc. fonds 22)* und *Brit. Mus. 27 (Rich. 7171),* mit *M* 2. 21 als Vorsatzstück für die Matutin in dem ältesten Evangeliar des Markusklosters, und λ 4. 16—24 ist eine von zwei — wohl zur Wahl gestellten — Matutinperikopen in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169).*

gibt,[1] während eine dritte beachtenswerte Perikope, ι 7. 37—43,[2] durch das einleitende: Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς und die Bezugnahme auf die Abstammung des Messias von David und seine Geburt in Bethlehem wohl nur die Bedeutung haben kann, ihm in der Eigenschaft als Weihnachtsoktav gerecht zu werden.

Das Darstellungsfest des 2. Februar, die griechische Ὑπαπαντή,[3] auf syrischem Sprachboden allgemein »Fest des Eintritts unseres Herrn in den Tempel« genannt, fehlt demgegenüber noch im Severianischen Ὀκτώηχος. Das schon am Ende des 4. Jhs. dort fast mit Ostern gleichgewertete Lieblingsfest Jerusalems dürfte der jakobitischen Kirche also mit Umgehung von Antiocheia unmittelbar aus dem palästinensischen Kultus zugekommen sein, ist aber gerade deshalb ein so unveräußerlicher Besitz ihres Festjahres geworden. Vereinzelt[4] sehen wir auch in ihr das sonst stets als Herrenfest, niemals als Marienfest betrachtete, wie bei den Kopten[5] und im Abendland,[6] als Fest »des greisen Simeon« bezeichnet«, eine Bezeichnung, die ebenso vereinzelt unbeschadet seiner Hauptbedeutung als Tag

---

[1] In dem Evangeliar *Brit. Mus. 27 (Rich. 7171)* und der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex. Auch das Martyrologium unter dem Namen Jaʿqûβs von Edessa verzeichnet den 1. Januar als »Anfang des Jahres der Römer«.

[2] Für die Messe in dem ältesten Evangeliar des Markusklosters in Jerusalem und — als einer von drei Texten — in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*. Allerdings bezeichnet daneben *Bodl. Dawk. 50* die Kombination von ι 7. 37—44 + λ 4. 32 + ι 7. 15—18 der in *Sachau 322* ι 7. 37—44 + 8. 20 + 7. 15—18 entspricht, als Commune-Perikope für »alle Lehrer«. Ausschließlich und zweifellos auf die beiden Kappadokier geht das fast unverbrüchliche Vesperevangelium ι 16. 1—16 (vom guten Hirten).

[3] Zur Geschichte des Festes vgl. jetzt im allgemeinen meinen Aufsatz *Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmeßfestes* in *Theologie und Glaube* I (Paderborn 1909), S. 89—105.

[4] In dem Choralbuch *Brit. Mus. Add. 14.511* des 10. Jhs. Regelmäßig wird in den kalendarischen Quellen der verschiedensten Gattung gleichmäßig Simeons zu dem Tage gedacht.

[5] In einem Kalendarium bei Selden, *De synedriis . . . veterum Hebraeorum*, Amsterdam 1679, III S. 204.

[6] Im *Liber Pontificalis* (Leben Sergius' I) *ed.* Duchesne I S. 376.



des Kindermords der 27. Dezember führt.[1] Das Processionale weist ferner mindestens in den jüngeren Evangelien einen Ritus für eine Kerzenprozession des Tages auf. Wenn einmal[2] das — oder am Ende sogar etwa nur ein von dem gewöhnlichen abweichendes? — Formular desselben als dasjenige »der Maroniten« bezeichnet wird, so beweist dies aber noch keineswegs, daß auch die Sache von ihnen, bezw. durch ihre Vermittlung vom Abendland entlehnt sei. Man bedenke nur, daß der Kerzenumgang des 2. Februar in Jerusalem bereits ums J. 450 aufkam.[3]

Zu berühren ist weiterhin auch hier die in den verschiedensten örtlichen Sphären gleichzeitig zur Geltung kommende Neigung zu einer Verlegung von Apostelfesten in die Weihnachtszeit.[4] Grundlegend ist in dieser Richtung vielleicht eine ursprünglich wohl jüdische Feier zu Ehren — weder des bezw. eines Apostels, noch des »Herrenbruders«, sondern des Patriarchen — Jakob und Davids, welche die Kirche Palästinas ursprünglich am 25. Dezember beging.[5] Nach Einführung des

---

[1] In dem Choralbuch *Brit. Mus. Add. 14.501* des 8 Jhs. (»des greisen Schemʿôn und der Kinder«).

[2] In dem Pontifikalrituale *Paris 112 (Suppl. 38)* fol. 170r°. Die Kerzenprozession schließt sich hier unmittelbar an die Matutin des Tages an. Vgl. Kat. Zotenberg S. 78.

[3] Ihre Schöpferin war hier nach einem zeitlich sehr nahe stehenden Zeugnis eine gottgewählte Jungfrau (oder Witwe) Hikelia. Vgl. Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos,* Leipzig 1890, S. 106, Z. 14 ff. *Das Weihnachtsfest* S. 334. In den griechischen Ritus, wie er sich von Konstantinopel aus verbreitete, ist dessen Schöpfung nicht übergegangen oder doch in ihm bislang nicht nachweislich. Vgl. meinen S. 182 Anm. 3 zitierten Aufsatz S. 93 und 96 f. Danach zu ergänzen und zu berichtigen Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones de liturgiis orientalibus* I, Freiburg i. B. 1908, S. 177: *»Processio cum candelis dicitur apud Graecos introducta esse per quandam beatam Iceliam«.*

[4] Vgl. hierüber neuerdings besonders Kneller, *Die Begleitfeste der Weihnacht* in den *Stimmen aus Maria-Laach* LXVII S. 538—556 und den alsbald zu zitierenden Aufsatz von Erbes, von dem ich hier nachdrücklich betonen möchte, daß ich auch in der Hauptsache (Alter des Weihnachtsfestes selbst) im Gegensatz zu Kehrer a. a. O. I S. 25 Anm. 4 ihn für eine durchaus überzeugende Weiterführung und Berichtigung der grundlegenden Untersuchungen Useners halte.

[5] Das Nähere bei Erbes, *Das syrische Martyrologium und der Weih-*



Weihnachtsfestes in derselben, wie wir durch den abendländischen Pilger von Piacenza[1] erfahren, auf den folgenden Tag verlegt und mit besonderer Intensität — immer noch von den Juden — in Hebron gefeiert, ist dieses Fest anscheinend rasch auch anderswo bekannt geworden, aber verschiedenartiger Mißdeutung unterlegen, indem David völlig in den Hintergrund trat, der mit ihm Gefeierte aber bald in dem »Herrenbruder«, bald in dem Zebedaïden Jakobus erblickt wurde, der dann wieder seinen Bruder Johannes als Teilnehmer an der Festesehre nach sich zog. Neben beide Zebedaïden ist weiterhin schon um die Wende des 4. zum 5. Jh. im kleinasiatischen Nordkreise bald am gleichen Tage Petrus getreten, was am nächstfolgenden ein Begleitfest Pauli zur Folge hatte,[2] bald haben beide Apostelfürsten einen gemeinsamen Festtag erhalten,[3] der mit dem Datum des 28. Dezember spätestens in der ersten Hälfte des 7. Jhs. auch in Jerusalem Eingang gefunden hatte.[4] Die dauernde abendländische Feier des Evangelisten Johannes am 27. Dezember, die griechische des »Herrenbruders« neben David und dem Nährvater Joseph am Sonntag nach Weihnachten und — in einem entfernteren Sinne — die nestorianische der Apostelfürsten am zweiten Freitag nach Epiphanie[5] bilden die Schlußsteine dieser

nachtsfestkreis. Zeitschrift für Kirchengeschichte XXV 329—380, XXVI S. 1—58. Dazu vgl. nun auch das altarmenische Lektionar Conybeares a. a. O. S. 527 und meine zustimmende Anzeige im *Hagiograph. Jahresbericht für die Jahre 1904—1906,* Kempten-München 1908, S. 30 f.

[1] *Itinerarium* 30 (Geyer, *Itinera* S. 179 Z. 4—8): *Nam et depositio Iacob et David in terra illa* (Hebron!) *alio die de natale Domini devotissime celebratur, ita ut in omni terra illa Iudaei conveniant, innumerabilis multitudo, et incensa offerentes multa vel luminaria et munera dantes ad servientes ibidem.*

[2] Dies ist die durch Gregorios von Nyssa bezeugte Ordnung, in welcher Kneller a. a. O. die Wurzel aller späteren Entwicklung sehen zu dürfen glaubt.

[3] So (27. Zebedaïden; 28. Apostelfürsten) das von Hause aus arianische Martyrologium von Nikomedeia, das Wright in syrischer Übersetzung aus *Brit. Mus. Add. 12.150* ans Licht zog, heute zu benützen in der abschließenden Bearbeitung von Duchesne, *Acta Sanctorum Novembris* der Bolandisten II S. [L]—[LXIX].

[4] Vgl. das altarmenische Lektionar Conybeares a. a. O.

[5] Vgl. Wright-Cook S. 62, 84, 108, 124, 170, 1064 und 1139. Im *Breviarium Chaldaïcum* fehlt dieser Feiertag.



ganzen Entwicklung. Auf jakobitischer Seite registriert nun endlich etwas hierher Gehöriges wenigstens das Festkalendarium A an einem Gedächtnistage »der zwölf Apostel« zum 29. Dezember.

Schließlich ist mit einem Worte noch der Behandlung zu gedenken, welche im jakobitischen Ritus die möglicherweise zwischen Weihnachten und Epiphanie einfallenden Sonntage erfahren. Nur einen einzigen Sonntag »nach dem Geburtsfest« pflegen die Perikopenbücher zu berücksichtigen, wobei als eigentliches Tagesevangelium der Abschnitt vom zwölfjährigen Jesus im Tempel, *λ* 2. 39(40)—52 erscheint, während als weitere evangelische Perikopen solche des Weihnachtsfestes, bezw. *M* 1. 1—17 wiederholt werden.[1] Ein »Sonntag vor dem Erscheinungsfest« begegnet unter Gleichsetzung des ersten Sonntags nach Weihnachten mit dem Tage des Kindermordes dagegen vereinzelt in dem einen Evangeliar *Brit. Mus. Add. 14.490*. Ein Choralbuch des 15. Jhs.[2] weist sodann ganz vereinzelt, wie der unierte Ritus — seinerseits vielleicht unter abendländischem Einfluß — es tut,[3] sogar Brevierofficien für alle beiden Sonntage auf, während solche im übrigen selbst für den einen oder den anderen in der hslichen Überlieferung eine Seltenheit sind.[4]

---

[1] Einziger Tagestext ist die genannte Hauptperikope, z. B. in *Paris 51 (Anc. fonds 22), Bodl. Dawk. 50, Sachau 322* und in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex. Sie fehlt dagegen gänzlich in der nur Weihnachtsperikopen wiederholenden ältesten Evangelienhs. des Markusklosters in Jerusalem.

[2] *Paris 158 (Suppl. 3)* vom J. 1561/62 (1873 Gr.).

[3] Vgl. das Mossuler *Breviarium* II S. 260—275 bezw. III S. 1—20. Das gedruckte *Missale* vom J. 1843 kennt dagegen S. 185 noch bloß den Sonntag zwischen Weihnacht und Neujahr mit seinem bekannten, für die Vesper auch im Brevier wiederkehrenden Evangelium. Als Perikope des zweiten Sonntags sieht das letztere sodann *λ* 3. 1—9 vor.

[4] Einen »Sonntag nach dem Geburtsfest« berücksichtigt nämlich ausdrücklich vor Neujahr die Penqîttâhs. *Sachau 323*, nach Neujahr diejenige *Paris 157 (Anc. fonds 45)*. Schon die Sammlung griechischer und syrischer »Kanones« in *Sachau 349* enthält dagegen wenigstens zwei Weihnachtsofficien, von welchen das eine für das Fest selber, das andere für einen folgenden Sonntag bestimmt sein dürfte.

3. Die Sonntage nach Epiphanie und das Ninivefasten.

Den bedeutsamsten Beleg dafür, daß auch bei den syrischen Jakobiten Epiphanie in älterer Zeit wirklicher Tauftermin war, stellt eine anscheinend uralte Bezeichnung der auf das Fest folgenden Sonntage dar, die allerdings nicht sowohl in der hslichen Überlieferung als in dem unierten Mossuler Brevierdruck auftaucht. Dieselben heißen hier[1] die Sonntage »der (Neu)getauften« (*δeʿammîδê*). Ihre Zahl ist zunächst praktisch natürlich in den verschiedenen Jahren eine unter dem Einfluß des jeweiligen Osterdatums schwankende. Aber auch bezüglich der vorgesehenen theoretischen Normal- bezw. Maximalzahl sind die Hss. weit davon entfernt, miteinander übereinzustimmen. Was zunächst die Perikopenbücher anlangt, so weisen hier, während das Pariser Evangeliar vom J. 1138 unsere Sonntage gar nicht berücksichtigt, das höchste an einer Achtzahl derselben das noch dem ausgehenden 11. Jh. entstammende Evangeliar *Brit. Mus. Add. 14.490* und das im zweiten Jahrzehnt des 13. Jhs. entstandene *26 (Rich. 7170)* auf, während eine Siebenzahl in den beiden älteren Lektionarien begegnet. Eine Beschränkung auf die noch im gegenwärtigen unierten Ritus nachwirkende Sechszahl bezeugt demgegenüber schon für die erste Hälfte des 8. Jhs. die erste Hand in *Vat. Syr. 13* und wieder für das beginnende 13. die Perikopenordnungen der zweiten Hand des Rabbûlâkodex, des gedruckten Widmanstadtschen Tetraevangeliums und des Evangeliars *Brit. Mus. Add. 18.714*. Das eigentlich Herrschende ist aber seit dem 12. Jh. nach Ausweis der übrigen Evangeliare die Fünfzahl, neben der nur völlig vereinzelt die Bezeugung einer Vierzahl durch das Lektionar des 13. Jhs. steht. Weit weniger reich sind hier durchschnittlich die Brevierhss. im engeren Sinne des Wortes ausgestattet. Meist fehlen Sonderofficien für die Sonntage nach dem zweiten winterlichen Hochfest in ihnen überhaupt, was wohl auf eine Wiederholung seines eigenen Festofficiums an denselben hindeutet. Nur ein einziges offenbar

[1] III S. 52 in der Überschrift: »Propria der Sonntage nach Epiphanie, die (solche) der (Neu)getauften zubenannt (werden)«. Der Zusatz fehlt in der entsprechenden Commune-Überschrift S. 21.

ebenso an ihnen stets zu wiederholendes Sonntagsofficium tritt zweimal[1] und dreimal[2] treten im ganzen vier Epiphanieofficien auf, was, wenn man etwa Wiederholung des natürlich an der Spitze stehenden eigentlichen Festofficiums am nächstfolgenden Sonntag sollte anzunehmen haben, wieder auch auf eine Vierzahl von Sonntagen führen würde.

Wie somit in den Gesangs- und Gebetsteilen ihres Officiums, so gibt sich, soweit ich zu sehen vermag, unsere Sonntagsreihe auch in ihrer Schriftlesung als eine Fortsetzung der festlichen Feier der Jordantaufe zu erkennen. Zum weitaus größten Teile haben die Evangelienperikopen, welche man für sie angesetzt findet, noch diese selbst, die ihr unmittelbar vorangehenden bezw. die ihr folgenden Ereignisse bis zum lehrenden Auftreten des Herrn in Nazareth und sein Verhältnis zum Täufer zum Gegenstand. Bei dem regulären fünfgliedrigen Aufbau der Reihe läßt sich sogar beobachten, daß je zwei, meist die für Vesper und Matutin bestimmten Perikopen beinahe in allen einschlägigen Evangeliarien übereinstimmen. Es erscheinen hier am ersten Sonntag *λ* 3. 21—38 (Taufbericht und anschließendes Geschlechtsregister) und *ι* 1. 18—28 (Gesandtschaft der Priester an Johannes),[3] am zweiten *ι* 1. 26—34 (Zeugnis des Johannes für Jesus) und *ι* 1. 35—43 (oder 44. Berufung des Andreas),[4] am dritten *ι* 3. 23—4. 3 (Johannes in Ainon) und *ι* 5. 30—47 (Christus über Johannes und dessen Beruf),[5] am vierten *λ* 4 (34) 23—30 (Auftreten in Nazareth) und *M* 4. 12—20 (Berufung des Petrus und Andreas)[6] oder

---

[1] In *Berlin Or. fol. 1633* und *Brit. Mus. Add. 14.695*.

[2] In *Sachau 349, Paris 155* und *158 (Anc. fonds 21* bezw. *Suppl. 3)*. Nach Maßgabe der beiden ersten Hss. dürfte diese Ordnung aus dem Ritus der »griechischen Kanones« stammen.

[3] Nur diese beiden Perikopen in *Sachau 322*. Neben wechselndem Meßevangelium die erste für Vesper, die zweite für Matutin in den beiden Hss. des 13. Jhs. in Jerusalem und *Brit. Mus. Add. 25* und *26 (Rich. 7109* und *7170)*.

[4] Bezeugung wie für den ersten Sonntag.

[5] Ebenso, abgesehen davon, daß *Brit. Mus. 26* den ersten Text nach Pešittâ für die Vesper und in etwas anderer Abgrenzung (*ι* 3. 27—4. 3) nach der Heraclensis für die Matutin, den zweiten für die Messe bietet.

[6] So für Vesper bezw. Matutin das illustrierte Evangeliar in Jerusalem *Brit. Mus. 25* und *26*.

λ 7. 18—35 (Gesandtschaft des Johannes aus dem Gefängnis) und *μ* 6. 1—6 (Auftreten in Nazareth)[1] und am fünften *M* 11. 1—15 (Gesandtschaft des Johannes aus dem Gefängnis) oder *μ* 1. 14—22[2] (Berufung des Andreas, Petrus und der Zebedaïden) und *λ* 5. 1—11 (Parallelbericht zum vorigen)[3] als angestammte Tagesperikopen, während eine dritte, d. h. eine gesonderte Meßperikope, größerem Wechsel unterliegt und zuweilen nicht mehr mit der Festidee von Epiphanie in Verbindung steht, also offenbar erst später hinzugefügt wurde.

Kehren wir noch einmal zu der Zahl unserer Sonntage zurück, so hängt ihre verschiedenartige Reduzierung augenscheinlich mit der gleichfalls nicht einheitlichen Ausgestaltung zusammen, welche auf dem jakobitischen Boden eine auch auf dem griechischen und nestorianischen zu beobachtende eigentümliche Allerseelenfeier gefunden hat. Einen gemeinsamen Gedächtnistag zunächst der in den Armengrüften ruhenden Landfremden beging man nach Ausweis der *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* des Severus in Antiocheia schon zu Anfang des 6. Jhs.,[4] und für dieselbe bestimmte Gesänge sind durch den Severianischen *Ὀκτώηχος* unmittelbar in den jakobitischen Kultus übergeführt worden. Das Datum der altantiochenischen Begehung scheint — wohl kaum in allzuweitem Abstande — auf Pfingsten gefolgt zu sein. Der vollentwickelte griechische Ritus der Folgezeit besitzt zwei auf Samstage festgesetzte Allerseelenfeiern, die sog. *ψυχοσάββατα*, von welchen die eine gleichfalls in die Nähe des Pfingstfestes, aber vielmehr auf den Vortag desselben, die

---

[1] So in der ältesten Hs. des Markusklosters neben *μ* 12. 28—34 als Meßperikope. In *Bodl. Dawk. 50* sind von dem hier gebotenen Material die Texte für Matutin und Messe vertauscht und die so an dritte Stelle geratene Perikope *μ* 6. 1—6 fehlt in *Sachau 322* ganz.

[2] Für die Vesper der erstere Text in *Sachau 322* und *Bodl. Dawk. 50*, der zweite dagegen in den beiden Hss. des British Museum und in der illustrierten Hs. zu Jerusalem, während die älteste hier vielmehr für die Matutin *μ* 1. 12—22 hat.

[3] Für die Vesper in dem ältesten Buche des Markusklosters, für die Matutin in allen übrigen für diese Sonntagsreihe zum Vergleiche herangezogenen Hss.

[4] Vgl. R. Q. S. XI S. 65 f. Bei unserer Feier gehalten wurden die Reden XLI und LXXVI.

andere hingegen auf den Samstag vor der *κυριακὴ τῆς ἀπόκρεω* fällt, welche ihrerseits, zeitlich dem Sexagesima-, sachlich dem Quinquagesimasonntag des Abendlandes entsprechend, speziell dem Gedanken an das Weltgericht gewidmet ist.[1] Der nestorianische Ritus hat diese letztere in die Nähe des Quadragesimaanfanges fallende Allerseelenfeier der alten mesopotamischen Sitte einer Auszeichnung der Freitage durch Heiligenfeste und Ähnliches gemäß auf den letzten Freitag vor dem Beginn des Quadragesimalfastens verlegt und beschließt mit derselben die ihm eigentümliche Reihe durchweg festtäglich begangener Freitage nach Epiphanie.[2] Von dem nämlichen ostsyrischen Prinzip ist ursprünglich offenbar auch der jakobitische bei Behandlung der allgemeinen Gedächtnisfeier der Verstorbenen ausgegangen.[3] Doch hat in ihm einerseits entsprechend der allen orientalischen Riten gemeinsamen Verschiedenheit des Begräbnisformulars für Priester und Laien sich eine Differenzierung der jährlichen Totenfeier in eine solche für die Priesterschaft und für die übrigen Verstorbenen vollzogen. Anderseits wurde, wenngleich nicht allgemein, auch die vom frühchristlichen Antiocheia ererbte spezielle Gedächtnisfeier der verstorbenen Landfremden beibehalten und nun gleichfalls in die Nähe des Fastenanfangs verlegt. Es ergaben sich so in die drei letzten Wochen vor demselben fallend, die drei Freitage »der Priester« (*δεχahnê*), »der Verstorbenen« insgesamt (*δεʿannîdê*) und »der *ξένοι*« (*δεaksεnâjê*), denen man gelegentlich in der hslichen Überlieferung begegnet,[4] und deren

[1] Vgl. über diese meinen Artikel *Fasten- und Vorfastenzeit* in der *Köln. Volkszeitung* Jahrgang XLVIII Nr. 98 vom 2. Februar 1907 bezw. Gottesminne V S. 173 f. (in meinem Essay über *Das verlorene Paradies in der griechischen Kirchendichtung*), über den Sonntag und die ihm vorangehende Allerseelenfeier Prinz Max von Sachsen a. a. O. S. 85 f.

[2] Vgl. im Kat. Wright-Cook S. 64, 87, 109, 129, 172, 1066 und 1140 bezw. *Breviarium Chaldaïcum* I S. 265—281.

[3] Beachtenswert ist allerdings auch das Auftreten einer »*μνήμη* der Armen und Fremden« am 4. Januar im Martyrologium Jaʿqûβs von Edessa. Auch hier scheint es sich um eine allgemeine Totenfeier zu handeln.

[4] In dem Evangeliar *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* und einer Sammlung von Gesangstücken des Ritus der »griechischen Kanones«, *Brit. Mus. Add. 17.252.*



Trias auch noch im heutigen unierten Ritus nachwirkt.[1] Mit dieser echt mesopotamischen Verlegung der verschiedenen Totenfeiern auf Freitage kämpft nun aber um die maßgebliche Geltung eine solche auf die entsprechenden Sonntage, d. h. die letzten der ursprünglich achtgliedrigen oder siebengliedrigen Sonntagsreihe nach Epiphanie. Die herrschende und auch von den Hss. in Jerusalem und Damaskus eingehaltene Regel ist hierbei eine Zweizahl der Sonntage »der Priester« und »der Verstorbenen« insgesamt vor dem Sonntag des Fastenanfangs. Doch erscheint zunächst von diesen selbst der erstere gelegentlich unter der erweiterten Bezeichnung eines Sonntags »der Gerechten, der Priester und Väter und Diakone« (*δεχênê δεχahnê wεabbâhâϑâ wamšammεšânê*)[2] oder kurz »der Gerechten und der Priester« (*δεχênê waδεχahnê*),[3] d. h. er geht aus der Geltung einer Gedächtnisfeier für den gesamten Klerus in diejenige einer Allerheiligenfeier über, und geradezu eine solche, eine »μνήμη der Gerechten und Rechtschaffenen« (*Duχrânâ δεχênê waδεχaddîqê*) ist schließlich nach der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex bezw. des Widmanstadtschen Evangeliendruckes aus ihm differenziert worden, so daß eine Dreizahl auch von Sonntagen der Verstorbenen entstand.[4] Anderseits begegnet sogar ohne einen »Verstorbenensonntag« im engeren Sinne des Wortes auch nur derjenige »der Priester« nicht ganz selten schon vom 8. Jh. an, für welches *Vat. Syr. 13* diese

---

[1] Im Mossuler Brevier steht III S. 151—171 das Officium des »Freitags der Priester« und ebenda S. 174—218 dasjenige eines »Freitags der ξένοι und der verstorbenen Gläubigen« mit beinahe durchgängigen Doppeltexten für die »Fremden« und für die Toten insgesamt. Sonntage »der Priester« und »der Verstorbenen« berücksichtigt dagegen das *Missale* S. 190. Geradezu unsere drei Freitage notiert Nilles a. a. O. II S. 643.

[2] In *Brit. Mus. Add. 14.679* einem gemischten Tropologion ungefähr des 12. Jhs.

[3] In der ältesten Penqîttâhs. des endgültigen Typus *Brit. Mus. Add. 12.146—12.148*, überhaupt der frühesten Zeugin der doppelten sonntäglichen Totenfeier.

[4] Nach einer gewissen Observanz, die das Mossuler Brevier aber als eine nicht siegreich durchgedrungene erweist, würde, auf die entsprechenden Freitage verlegt, diese dreigliedrige Allerheiligen- und Allerseelenfeier auch noch im unierten Ritus fortleben. Vgl. Beißel a. a. O. S. 36.

Beschränkung bezeugt,[1] bis herab in das 16., aus welchem Zeugen derselben an einzelnen der altertümlichen Berliner Choralbücher aus dem Ṭûr Abdîn[2] und einer Ḫussâjêsammlung in Paris[3] vorliegen.

Überhaupt scheint es ziemlich lange gedauert zu haben, bis unsere ganze Totenfeier, gleichviel in welcher Gestalt, in der gesamten jakobitischen Kirche Eingang fand. Nicht nur das für die ganze Zeit von Epiphanie bis zur Quadragesima auffallend arme Evangeliar *Paris 51*, die beiden älteren Lektionare, das Korpus von Mîmrê und Hymnen aus dem J. 892/93,[4] die beiden erhaltenen Zeugen der altertümlichen Vereinigung nur von Qâlê und Bâʿwâϑâ zu einem Buche,[5] die zwei ältesten Sammlungen syrischer ʿEnjânê[6] und einige besonders alte Exemplare des Penqîttâtypus des ausgehenden ersten Jahrtausends[7] lassen noch jede Spur von ihr vermissen. Ein solches Fehlen ist vielmehr vereinzelt selbst noch erheblich in das zweite Jahrtausend herab zu konstatieren.[8]

Ähnlich wie hier, aber auch in mancher Beziehung anders liegen die Verhältnisse bei einer letzten Erscheinung, welche neben der sonntäglichen Nachfeier der Jordantaufe und der verschiedenartig ausgestalteten Allerseelenfeier für die endgültige Form des jakobitischen Proprium de tempore zwischen Epiphanie und Fastenanfang bezeichnend ist. Es sind dies die Buß- und Bettage des sog. Ninivefastens (*Ṣaumâ δeNînewê*), für welche schon ihr einfachster und vielleicht ursprünglichster Name

---

[1] Dem Alter nach folgen das Evangeliar *Brit. Mus. Add. 18.174* und die Choralbücher *Bodl. Dawk. 22* und *Berlin Or. fol. 1633*.

[2] *Sachau 236* und die zweibändige Hs. *Sachau 303* und *172*.

[3] *Paris 167 (Anc. fonds 102)*.

[4] *Brit. Mus. Add. 14.515*.

[5] *Brit. Mus. Add. 14.701* und *14.738* foll. 37—60.

[6] *Paris 154 (Anc. fonds 74)* und *Brit. Mus. Add. 12.145*. Dazu noch *Brit. Mus. Add. 14.698*, der erste Band eines gemischten Tropologions des 12. bis 13. Jhs.

[7] *Brit. Mus. Add. 14.503, 14.511* und *14.512*, sämtlich des 10. oder spätestens des beginnenden 11. Jhs.

[8] So in *Brit. Mus. Add. 14.509* und *14.519*, zwei Penqîttâhss. des abschließenden Typus aus dem 11. oder 12., und *17.272* foll. 75—94, einer Hussâjê-Sammlung des 12. oder 13. Jhs.

Bāʿwāϑā (»*Rogationes*«)[1] den auch sachlich gerechtfertigten Vergleich mit den *litaniae* des Abendlandes herausfordert. In diesem Falle handelt es sich um eine von Haus aus spezifisch mesopotamische Begehung, über deren Alter, Ursprung und engere Heimat wir noch eine bestimmte Nachricht besitzen. Es war unter dem nestorianischen Katholikos Ezechiel (570—581), als eine furchtbare Seuche ihr Wüten einstellte, die längere Zeit im Zweistromlande zahllose Opfer gefordert hatte. Zur dankbaren Erinnerung wurde ein jährliches Fasten in der drittletzten Woche vor Beginn der Quadragesima eingeführt, Zwei nestorianische Kirchenfürsten, der Metropolit von Bêϑ-Garmai und der Bischof von Ninive hatten dieses Fasten zuerst ausgeschrieben, um das Aufhören der Epidemie zu erflehen.[2] Wie aber ihre Berücksichtigung schon durch die erste Hand des Rabbûlâkodex beweist, übernahmen alsbald auch jakobitische Kreise die neue Buß- und Betfeier, welcher das mesopotamische Lokalempfinden eine Beziehung zu der Bußpredigt des Propheten Jonas in Ninive gab. Als »μνήμη des Jonas« (*Duχrânâ δε Jaunan*) wird diese daher in der hslichen Überlieferung vereinzelt auch bezeichnet.[3] »Ninivewoche« (*šabbtâ δεNînewê*) heißt sie ferner[4] »oder Bittwoche« (*auχeϑ δε βāʿwâϑâ*)[5] und »Woche der Beschneidung« (*šabbtâ δaγεχûrtâ*),[6] d. h. wohl

[1] So im alten Lektionar *Brit. Mus. Add. 14.485/86.* Oder auch im Singular Bâʿûϑâ bezw. »Tage der Bâʿûϑâ«. Vgl. die unten Anm. 5 angeführten Quellen und *Breviarium* III S. 77.

[2] So die nestorianische Patriarchengeschichte in den Rezensionen des ʿAmr und Sliβâ *ed.* Gismondi (*Maris, Amri et Salibae de patriarchis Nestorianorum commentaria* II, Rom 1897), S. 43 f. (Übersetzung S. 26). Ungenau sind die einschlägigen Bemerkungen Beißels a. a. O. S. 39.

[3] In der Hussâjê-Sammlung *Paris 168 (Anc. fonds 52)* des 17. Jhs.

[4] So im Rabbûlâkodex, wie gesagt, schon von erster Hand, in der Hussâjê-Sammlung *Sachau 351* zu Berlin und den Hss. des Markusklosters in Jerusalem.

[5] So gleichfalls im Rabbûlâkodex und in *Sachau 351.*

[6] Vgl. *Breviarium* a. a. O.: »die Tage der Bâʿûϑâ, welche Woche der Beschneidung zubenannt (werden)«. Von der »Beschneidung Ninives« redet in der Überschrift der einschlägigen liturgischen Texte auch die Penqîttâhs. *Sachau 350,* und das »Officium der Beschneidung« nennt diese *Sachau 349.* Endlich ist diese Bezeichnung die Môšê bar Kêφâ geläufige.

im Anschluß an Röm. 2. 29 einer Beschneidung der Herzen. Indessen hat sich unser Fasten niemals über eine volle Woche erstreckt, sondern höchstenfalls unter Ausschluß des prinzipiell fastenfreien Samstags auf die Wochentage bis Freitag[1] oder, wenn man am Freitag der betreffenden Woche eine der allgemeinen Totenfeiern beging, bis Donnerstag einschließlich.[2] Ja ursprünglich scheint die Dauer sogar eine nur dreitägige gewesen zu sein. Montag, Dienstag und Mittwoch werden nämlich hslich wiederholt[3] und einmal werden Montag, Dienstag und Donnerstag[4] näherhin als die Fasttage der Niniviten bezeichnet, und Dienstag, Mittwoch und Donnerstag nehmen, mit ATlichen Lesungen am Schlusse der Vesper ausgestattet, welche auf die Feier einer Praesanctificatenmesse hinweisen, wenigstens eine Sonderstellung noch im heutigen unierten Ritus ein,[5] wie eine solche nach dem Rabbûlâkodex schon im 6. Jh. dem einen Mittwoch wohl als Endtag der Feier vermöge einer Ausstattung mit einer Evangelienperikope zukam.[6]

Im Gegensatz zum nestorianischen, zu dessen eisernem Bestande es gehört,[7] hat nun aber das jakobitische Kirchenjahr, wie die nahe Allerseelenfeier, auch das Ninivefasten keineswegs immer allgemein aufzuweisen gehabt. Während Lesungen für dasselbe schon das Lektionar des frühen 9. Jhs. enthält, fehlen solche später wieder in demjenigen des Patriarchen Athanasios. Unberücksichtigt bleibt es ferner beinahe in allen

[1] Für sie bietet evangelische Perikopen das Evangeliar *Bodl. Dawk. 50*.

[2] Officien für diese vier Tage im Mossuler Brevier III S. 77—150 und evangelische Perikopen im Evangeliar *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172)*. Diese Ausdehnung des Ninivefastens ist zugleich nestorianische Observanz.

[3] *Berlin 17 (Sachau 350)* und *19 (Sachau 323)* sowie in den Hss. des Markusklosters in Jerusalem. Dreitägige Dauer wird ferner durch den Kat. Zotenberg S. 113 nach dem Choralbuch *Paris 157 (Anc. fonds 45)* bezeugt. Von Montag bis zur Matutin des Donnerstag läßt Bar-ʿEβrâjâ »Ethik« I 6 § 6 unser Fasten dauern.

[4] Nämlich in dem Lektionar des 13. Jhs.

[5] *Breviarium* III S. 99 ff., 121 ff., 143 f.

[6] Vgl. Beißel a. a. O. S. 39. Die gleiche Auszeichnung unseres Mittwochs kehrt wieder in dem Evangeliar *Brit. Mus. Add. 14.490* vom J. 1088/89.

[7] Vgl. *Breviarium Chaldaicum* I S. 162—240, 411*—488* und im Kat. Wright-Cook S. 63, 85 f., 108, 126 ff., 170 f., 1065 und 1139 f.

Brevierhss. im engeren Wortsinne, die auch keine Allerseelenfeier aufweisen,[1] und außerdem noch in einigen weiteren, teilweise gar nicht besonders alten Choralbüchern.[2] Ja selbst in den älteren Evangelienbüchern ist seine Berücksichtigung geradezu eine seltene Ausnahme.[3] Die Sache mag übrigens wenigstens teilweise sich näherhin so verhalten haben, daß man zwar die alten Fasttage als solche beobachtete, an ihnen aber keinerlei eucharistische Feier beging und im übrigen Gottesdienst noch mehr, als dies auch das unierte Mossuler Festbrevier[4] noch vorsieht, sich des einfachen Ferialofficiums der einzelnen Wochentage bediente.

4. Heiligenfeste der Monate November bis Februar.

Fragen wir uns schließlich, welche Heiligenfeste außer den sich als Begleitfeste von Weihnachten und Epiphanie erweisenden während der dem winterlichen Proprium de tempore ihres Kirchenjahres entsprechenden Kalendermonate November bis Februar von den syrischen Jakobiten im Laufe der Jahrhunderte als wirkliche Festtage gefeiert wurden, so ist zunächst kurz einer doppelten Schwierigkeit zu gedenken, mit welcher die Beantwortung dieser Frage zu kämpfen hat. Die drei oder vier hier in erster Linie zu Gebote stehenden Festkalendarien geben leider erst für eine sehr späte Zeit den gewünschten Aufschluß. Die große Masse der Hss. liturgischer Texte aber versagt einerseits bezüglich der Datierung der in ihnen durch eigene Officien berücksichtigten Heiligentage, da deren Monatsdatum in den Perikopenbüchern und den Ḫussâjê-Sammlungen niemals, in Choralbüchern nur sehr ausnahmsweise angegeben

---

[1] Eine Ausnahme macht hier durch Aufnahme von Gesängen nur für das Ninivefasten lediglich das gemischte Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.698* des 12. bis 13. Jhs.

[2] *Bodl. Dawk. 43* des 11. Jhs., *Dawk. 22*, einer Zusammenstellung von vier Hssbruchstücken verschiedenen Alters, *Paris 155 (Anc. fonds 41)* vom J. 1278/79 und *Berlin 23 (Sachau 303. 172)* einer der eigentümlichen Hss. aus dem Tûr Abdîn.

[3] Außer den drei schon namhaft gemachten Hss. ist nur noch das Evangeliar *Berlin 141 (Sachau 454)* aus dem 15. Jh. zu nennen.

[4] III S. 77.



wird. Nun hat eine Verschiebung dieses Datums im Laufe der Zeit bei einzelnen Festen nachweislich stattgefunden. Man ist also nicht berechtigt, ohne weiteres die aus den kalendarischen Quellen späterer Tage sich ergebenden Ansätze auch für die Entstehungszeit der älteren und ältesten liturgischen Hss. zu unterstellen, bezüglich dieser vielmehr meist auf allgemeine Schlüsse aus der Reihenfolge der jeweils berücksichtigten Heiligenfeste angewiesen. Ja selbst diese letzte Stütze versagt, wenn die fragliche Reihenfolge, was zweifellos mitunter vorkommt, keine streng kalendarisch richtige ist. Anderseits beweist sodann das Fehlen eines bestimmten Heiligentages in einer bestimmten Hs. noch keineswegs, daß derselbe in dem zeitlichen und örtlichen Entstehungskreise der letzteren nicht als wirkliches Kirchenfest begangen worden sei. Denn auch an einem solchen ist sehr wohl die Benutzung eines Commune der betreffenden Heiligenklasse denkbar, da derartige Communia im Gegensatz zum griechischen durch den jakobitischen Ritus von jeher in ausgedehntem Maße zur Anwendung gebracht wurden.

Man wird sich der beiden hier einleitend vorausgeschickten Bemerkungen sofort bei dem ersten nun zu berührenden Festtage zu erinnern haben, einer uralten *μνήμη* der Gottesmutter bald nach Epiphanie, an welcher zu Antiocheia im Anfang des 6. Jhs. Severus zwei seiner *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* hielt.[1] Genetisch unverkennbar noch mit der ursprünglichen Geltung des Epiphanietages als Geburtsfest des Herrn zusammenhängend, scheint sie damals in der westsyrischen Metropole erst nach dem 23. oder 24. Januar gefeiert worden zu sein.[2] In der koptischen Kirche unmittelbar hinter der mit dem 14. Januar abschließenden Epiphaniefeier begangen, ist sie hier durch Übertragung auf die übrigen Monate des Jahres zu der dem späteren koptischen

---

[1] Nämlich die Nrn. XIV und LXVII der Sammlung. Vgl. R. Q. S. XI S. 55 f.

[2] Denn voran scheint nach der Stellung der beiden Homilien XI und XIV dem Marienfest noch das auf einen jener beiden Tage fallende Fest des hl. Babylas gegangen zu sein. Gleichwohl denkt Beißel a. a. O. S. 33 meines Erachtens mit Unrecht an Lichtmeß, für dessen so frühe Feier in Antiocheia allerdings in jüngster Zeit ein Beleg beigebracht wurde.

Kirchenkalender eigentümlichen zwölfmaligen Muttergottesfeier an jedem 21. seiner Monate, d. h. ungefähr den 15. je eines julianischen Monats, ausgebaut worden.[1] Die Denkmäler der mit dem syrisch-ägyptischen Osten in so engem Zusammenhang stehenden altgallischen Liturgie weisen unser Marienfest gleichfalls um die Mitte des Januar oder wenig später auf.[2] Ihm auf seinem eigensten Heimatboden auch in der jakobitischen zu begegnen, müssen wir von vornherein erwarten, und in der Tat belegt zunächst wieder für das ausgehende 9. Jh. eine ihrer ältesten Festbrevierhss.[3] seine Feier in derselben zwischen dem Gedächtnistage des Täufers am 7. Januar und dem Darstellungsfest des 2. Februar. Das genauere, dem gallischen Brauche entsprechende Datum der Januarmitte ist hier sodann erstmals für das 10. oder 11. Jh. bezeugt.[4] Eine spätere Zeit hat unter Beibehaltung dieses Datums ihm die Bedeutung eines ländlichen Bitttages verliehen. Das Synaxar vermerkt in seiner gekürzten Rezension zum 15. Januar, daß man »ungefähr« an demselben die Fürbitte der jungfräulichen Gottesgebärerin bei ihrem Sohne für die jungen Saaten anflehe, und als Fest der Gottesgebärerin »von den Saaten« (*δεʿal ʒarʿê*) ist genau der 15. Januar selbst in allen drei selbständigen Festkalendarien wie im Martyrologium Jaʿqûβs von Edessa und dessen Auszug bezeichnet. Ein eigenes Festofficium weisen unter Gebrauch der nämlichen Bezeichnung allerdings erst wieder einzelne Choralbücher des 15. bis 16. Jhs. in Paris[5] und auf Grund des hslichen Materials in Damaskus der unierte Mossuler Brevierdruck[6] auf. Daß aber das Fest, wenn auch vielleicht mit leicht wechselndem Datum, unter Benutzung etwa des Officiums vom 26. Dezember allzeit gefeiert wurde, wird wohl mit aller Be-

[1] Vgl. Duchesne, *Origines du culte chrétien,* 3. Aufl., S. 269, bezw. über das allmonatliche Muttergottesfest Kellner, *Heortologie,* 1. Aufl., S. 143 f.

[2] Näheres bei Duchesne a. a. O.

[3] *Brit. Mus. Add. 14.515.*

[4] Durch die Sammlung griechischer und syrischer Kanones (gemischtes Tropologion) *Sachau 349* in Berlin.

[5] *Paris 157 (Anc. fonds 45) foll. 1—147* und *148—396,* sowie *158 (Suppl. 3).*

[6] III S. 349—374.

stimmtheit angenommen werden dürfen. Insbesondere das Schweigen sämtlicher Perikopenbücher ist unverkennbar aus Benutzung der Perikopen irgendeines anderen Muttergottesfestes zu erklären.

Von solchen sind noch zwei weitere im Rahmen unserer vier Wintermonate zu erwähnen, die allerdings weit davon entfernt sind, zum ältesten Stammbestand des jakobitischen Kirchenjahres zu gehören, vielmehr bei den Griechen gemachte Anleihen darstellen. Zunächst verzeichnen wiederum übereinstimmend alle drei selbständigen Festkalendarien und der Auszug aus dem Martyrologium Jaʿqûβs gleich diesem letzteren selbst am 21. November das Fest der Darstellung Mariens im Tempel. Daß es sich hier um eine sekundäre Herübernahme des am gleichen Tage von den Griechen gefeierten Festtages der *ἐν τῷ ναῷ εἴσοδος τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου* handelt, ergibt sich klärlich aus der Tatsache, daß ein eigenes Tagesofficium in der gesamten hslichen Überlieferung nur von einer dem griechischen Ritus besonders nahestehenden Hs. vom J. 1166[1] geboten wird. Während sodann das im Mossuler Brevierdruck[2] sogar mit Officien für die Tage einer Oktav ausgestattete Fest der »unbefleckten Empfängnis« am 8. Dezember natürlich eine jeder historischen Begründung entbehrende Neuschöpfung des unierten Ritus ist, enthält nicht nur eine jakobitische Karšûnîhs. des Markusklosters in Jerusalem für die Zeit zwischen dem 6. und 10. Dezember bestimmte Gebetsstücke eines Officiums »der Verkündigung der Empfängnis der Jungfrau Maria an Anna und Joachim«, sondern es findet sich ein entsprechendes Officium der »Verkündigung an Anna« auch in der soeben angezogenen Hs. bereits des 12. Jhs., und nach deren Gesamtcharakter ist hier gewiß wieder an die Herübernahme des im Gegensatze zum Abendland auf den 9. Dezember fallenden griechischen Festes der *σύλληψις τῆς ἁγίας Ἄννης* zu denken, an welches auch die in der jakobitischen Bezeichnung gleichfalls zum Ausdruck kommende primäre Beziehung auf Mutter Anna erinnert.

[1] *Bodl. Dawk. 32.*

[2] II S. 376—412.



So viel über die wenigen Muttergottesfeste, welche unser kirchliches Winterhalbjahr neben der auf Weihnachten folgenden *μνήμη* der Gottesgebärerin noch aufweist! Von seinen anderweitigen Heiligenfesten erscheinen drei weitaus am häufigsten durch ein eigenes Officium ausgezeichnet: das denn auch schon im Severianischen *Ὀκτώηχος* berücksichtigte der großen Kappadokier Basileios und Gregorios von Nazianz am 1. Januar, an welchem bereits Severus während seiner kurzen Patriarchenzeit alljährlich in der antiochenischen Kirche des hl. Ignatios gepredigt hat,[1] das ebenso unverbrüchlich am 3. Februar erscheinende des »Hauptes der Mönche« (*rîšâ δεabbîlê*)[2] des monophysitischen Syriens, Bar-Ṣaumâ, und dasjenige des Häresiarchen Severus selbst, dessen regelmäßiger Ansatz auf den 8. Februar vereinzelt einer mehr oder weniger früheren Datierung geopfert wurde.[3] Schon in einigen hart an die Jahrtausendwende oder über dieselbe hinaufführenden Choralbüchern verschiedener Art begegnen alle drei Feste. Die Masse nicht nur der eigentlichen Brevierhss. des zweiten Jahrtausends läßt sie als einen unverlierbaren Besitz des jakobitischen Kirchenjahres erkennen. Sie finden vielmehr auch in den Evangeliarien ausgiebige Berücksichtigung.[4]

Von denjenigen Heiligenfesten, deren Feier die *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* und der *Ὀκτώηχος* des Severus für das Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. sichern, ist hierbei dasjenige der beiden Kappadokier das einzige in unsere Wintermonate fallende, das

---

[1] Vgl. R. Q. S. XIII S. 322.

[2] Der Beiname beispielsweise im Festkalendarium C und im angebgeblichen Martyrologium Jaʿqûβs von Edessa und dessen Auszug.

[3] Den 4. Februar gibt das Festkalendarium B an. Noch vor das Darstellungsfest gestellt, also wohl noch in die letzten Januartage verlegt ist die Severusfeier in den Choralbüchern *Bodl. Dawk. 1* und *Sachau 350*.

[4] Alle drei Feste sind hier in *Brit. Mus. Add. 14.689* berücksichtigt. Über die Behandlung des 1. Januar vgl. oben S. 181 f. Evangelische Perikopen für Bar-Saumâ finden wir dagegen noch in den beiden Evangeliarien des 13. Jhs. im Markuskloster zu Jerusalem in *Bodl. Dawk. 50*, *Brit. Mus. Add. 25* und *27 (Rich. 7169* bezw. *7171)* sowie *Add. 18.714* und in *Sachau 235*. Severus meist unerwähnt zu finden, wird man sich daraus zu erklären haben, daß an seinem wie an den Festen anderer »Lehrer«, was *Sachau 322* ausdrücklich bemerkt, das auf Gregorios und Basileios gehende Perikopengut des 1. Januar wieder zu benutzen war.

eine derartige Bedeutung im jakobitischen Ritus gewonnen bezw. behauptet hat. Von drei auch durch Predigten des monophysitischen Patriarchen ausgezeichneten Heiligentagen, für welche das seinen Namen tragende Liederbuch Texte aufweist,[1] erscheinen diejenigen der Blutzeugin Drosis und des antiochenischen Bischofs Babylas mit ausdrücklicher Datierung auf den 14. Dezember bezw. 23. Januar nur in einer einzigen,[2] der zweifellos von jeher auf den 18. November gefallene des hl. Romanos in einigen wenigen jakobitischen Brevierhss.[3] als Träger eines eigenen Officiums. Von nur im Ὀκτώηχος berücksichtigten Heiligen erfahren dagegen die himjaritischen Martyrer, welche nun erst der unierte Brevierdruck zum 31. Dezember wieder aufweist,[4] diese Auszeichnung niemals. Der Apostelschüler Ignatios, dessen das jakobitische Synaxar wenigstens in seiner ausführlicheren Rezension an beiden ihm auch vom griechischen Ritus gewidmeten Tagen, dem 20. Dezember und 29. Januar gedenkt, wird ganz vereinzelt wohl auch einmal neben den Kappadokiern als durch das Festofficium des 1. Januar zu feiern erwähnt.[5] Je einmal durch ein ihnen allein eigenes Officium werden dagegen wieder ausgezeichnet der

---

[1] Vgl. R. Q. S. XIII S. 318. Auf Romanos gehen die Homilien I, XXXV, LXXX und XCIX, auf Drosis C und CXIV, auf Babylas XI.

[2] Dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.505*. Je um einen Tag später wird Drosis im Martyrologium Hieronymianum und Babylas schon in dem arianischen Martyrologium von Nikomedeia angesetzt. Was die antiochenische μνήμη des letzteren anlangt, deren Datum gewiß schon im beginnenden 6. Jh. dasjenige der späteren jakobitischen war, so zwingt unsere Hs. mich jedenfalls, die in der R. Q. S. XIII a. a. O. geäußerte Vermutung zurückzunehmen, daß sie erheblich vor den 24. Januar gefallen sei.

[3] *Bodl. Dawk. 1* und *32; Bodl. Or. 644; Brit. Mus. Add. 14.503; Sachau 349*. Das Datum schon im arianischen Martyrologium von Nikomedeia. Ein Einfallen von Romanos zwischen den 10. und den 23. Dezember scheint allerdings eine letzte ein Officium für ihn bietende Hs. *Brit. Mus. Add. 18.820* vorauszusetzen.

[4] Allerdings bloß im Kalendarium I S. 27 der einleitenden Rubriken. II S. 589—593 ist der Tag vielmehr nur als solcher der Weihnachtsoktav behandelt.

[5] Im gemischten Tropologion *Sachau 349*, wenn anders die betreffende Bemerkung nicht etwa vielmehr besagen will, daß das »Lehrer«officium des 1. Januar an einem auf ein anderes Datum fallenden Ignatiosfest gleichfalls zu gebrauchen sei.

von der ausführlicheren Synaxarrezension unterm 11. November behandelte Ägypter Menas in einem dieser Datierung mindestens nicht widersprechenden Zusammenhang[1] und mit ausdrücklichem Ansatz auf den 1. Dezember der antiochenische Patriarch Porphyrios.[2] Endlich verzeichnet das Festkalendarium B die Tage des Eremiten Antonios am 17. und des hl. Joannes Chrysostomos am 27. Januar, an welchem die griechische Kirche die *ἀνακομιδὴ τοῦ λειψάνου* desselben nach der Reichshauptstadt begeht. Hsliche Exemplare entsprechender Festofficien[3] bestätigen wenigstens teilweise die beiden Daten, von welchen das erstere auch in dem Martyrologium Ja'qûβs von Edessa und dem Auszug aus demselben sowie in beiden Rezensionen des Synaxars eine noch weitere Bezeugung findet.

Nicht wesentlich stärker als diejenige Antiocheias wirkt die ältere hagiographische Überlieferung Mesopotamiens in der Reihe der winterlichen Heiligenfeste des späteren jakobitischen Kirchenjahres dauernd nach. Selbst für die gefeierte Martyrertrias Edessas, Šamônâ, Gûrjâ und Ḥabbîβ ist mir ein eigenes Festofficium nur ein einziges Mal nachweisbar.[4] Als den Tag derselben verzeichnet das angebliche Martyrologium Ja'qûβs von Edessa samt dessen Auszug und unter Hinzufügung noch eines Qaumâ und Šallîtâ das Kalendarium A den ihr auch vom griechischen Ritus gewidmeten 15. November, während B unter dem gleichen Datum nur Šallîtâ erwähnt. Ja'qûβ, »der Zerschnittene«, von den Griechen schlechthin *Ἰάκωβος ὁ Πέρσης* genannt, führen an dem gleichfalls ihm von diesen geweihten 27. November die Kalendarien A und B in Übereinstimmung mit der kürzeren Rezension des Synaxars, dem Ja'qûβ-Marty-

---

[1] In *Brit. Mus. Add. 14.507* des 10. oder 11. Jhs.

[2] In dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.505*.

[3] Beider in dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.505*, des Chrysostomos außerdem in der Schwesterhs. *Add. 14.504*, des Eremiten Antonios in *Add. 17.135*, einer Sammlung ansschließlich griechischer Kanones und in einer Karšûnîhs. des Markusklosters in Jerusalem. Die Daten des 17. bezw. 27. Januar sind dabei in den beiden zuerst genannten Hss. ausdrücklich angegeben.

[4] In *Bodl. Dawk. 32*. Daneben werden die drei Martyrer beispielsweise in der Überschrift eines Commune für Blutzeugen auch in *Bodl. Or. 644* genannt.

rologium und dessen Auszug auf, während C sein Fest am 24. desselben Monats verzeichnet und die ausführliche Form des Synaxars seiner sogar noch um einen Tag früher gedenkt. Von zwei Exemplaren eines ihm gewidmeten Officiums[1] ist wenigstens eines sicher für einen dieser Termine, näherhin wohl für den ersten, bestimmt. Šarbil zusammen mit Bâβai und dessen Schwester Martha bietet nur das Festkalendarium A am 27. Februar, ein Datum, zu welchem der Zusammenhang wenig paßt, in dem ein einziges Mal ein Officium zu seiner Ehre erscheint.[2] Häufiger ist ein solches schließlich für die Geschwister Behnam und Sara nachweislich, wobei als Festtag anscheinend immer der 10. Dezember vorausgesetzt ist,[3] an welchem sie wieder in Übereinstimmung mit dem Ansatz des griechischen Ritus alle drei selbständigen Festkalendarien, das Jaʿqûβ-Martyrologium und der Auszug daraus aufführen.

Schon bezüglich dieser im altantiochenischen und altmesopotamischen Kultus wurzelnden Heiligentage ist es bemerkenswert, wie häufig nicht nur ihr Datum bei Griechen und Jakobiten das nämliche ist, sondern vor allem, in welchem ausgedehnten Maße es gerade griechischem Ritus nahestehende Hss. sind, die auf jakobitischer Seite eigene Officien für sie darbieten. Ersteres wird wohl durchweg dahin zu erklären sein, daß die betreffenden Daten bereits im Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. bezw. im alten Edessa und Nisibis feststanden. Letzteres weist doch wohl bereits auf eine eigentlich byzantinische Beeinflussung des winterlichen jakobitischen Heiligenkalenders hin, die nun in weiteren Fällen mit Händen zu greifen ist. Hierher gehört es zunächst, wenn nach den beiden Kappadokiern, Bar Ṣaumâ und Severus am häufigsten die Blutzeuginnen Barbara und Juliana durch ein eigenes Officium ausgezeichnet sind,[4]

---

[1] In *Bodl. Dawk. 32* und *Brit. Mus. Add. 14.701*. Das Datum im Frühwinter wird von der ersteren Hs. vorausgesetzt.

[2] In *Brit. Mus. Add. 14.701*.

[3] So in *Brit. Mus. Add. 17.231, 18.820*, *Bodl. Or. 644* und den zwei Karšûnihs. 18. Jhs. in Jerusalem.

[4] So schon aus dem 10. bis 12. Jh. in *Paris 154 (Anc. fonds 74), Brit. Mus. Add. 12.145, 12.820 foll. 17—55, 14.503, 14.507, 14.519 und 14.820, Bodl. Dawk. 1* und *43,* in einer der Berliner Hss. aus dem Tûr

deren Fest in Übereinstimmung mit beiden Rezensionen des Synaxars die Kalendarien A und B, auch griechischer Weise entsprechend, am 4. Dezember verzeichnen, während C ausnahmsweise allerdings den 5. angibt. Hierher gehört ferner die Verehrung des wenigstens einige Male[1] gleichfalls eines eigenen Officiums sich erfreuenden, den Jakobiten unter dem Namen eines Mâr(j) Zâχê (»Sieger«), »des Wundertäters« bekannten hl. Nikolaos am 6. Dezember, welchen Tag alle drei Festkalendarien als wirklichen Feiertag bezeugen, die Auszeichnung durch ein eigenes Officium, die allerdings noch seltener[2] an dem von beiden Synaxarrezensionen zum 30. November verzeichneten *πρωτόκλητος* Andreas, der angebliche apostolische Begründer der Kirche Konstantinopels, erfährt, und das einmalige Vorkommen eines Officiums Gregorios des Nazianzeners für den von den Griechen als sein Sonderfest gefeierten 25. Januar.[3] Besonders fühlbar ist dieser byzantinische Einschlag in B, wo am 1. November die mit diesem Datum sonst nur im Jaʿqûβ-Martyrologium und dessen Auszug verzeichneten hll. Kosmas und Damianos, und ganz allein am 8. die Erzengel Michael und Gabriel, am 13. das byzantinische Hauptfest des Goldmundes und am 22. der in der griechischen Kirche allerdings schon am 12. gefeierte Ioannes Elemosynarios von Alexandreia erscheinen. Auch wenn hier zum 2. bezw. 13. Januar an Papst Sylvester und Hilarius von Poitiers (?) zwei im jakobitischen Kreise kaum erwartete Abendländer auftauchen, beruht dies mindestens im ersten Falle nach Ausweis des Datums auf byzantinischer Vermittlung. Endlich ist der vielmehr nur in A zum 31. Januar notierte »Wundertäter Jôḫannân« kein anderer als der sonst von hagiographischer Überlieferung mit Kyros zu dem am gleichen Tage von den Griechen gefeierten ursprünglich ägyptischen Heiligenpaare zusammengefaßte Ioannes.

Ist schon hier der Natur der Dinge nach eine Beziehung

Abdîn, *Or. fol. 1638* und von jüngeren Hss. in *Paris 157, 164 und 173 (Anc. fonds 45, 44, 46), Bodl. Or. 644* und einer Karšûnîhs. in Jerusalem.

[1] Nämlich in *Brit. Mus. Add. 18.820, Bodl. Dawk. 32, Marsh. 644* und derselben Karšûnîhs. in Jerusalem.

[2] *Bodl. Dawk. 32* und den beiden Karšûnihss. in Jerusalem.

[3] In dem festereichen Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.504.*



näherhin zum byzantinischen, wo nicht noch eher zum koptischen Ägypten wahrscheinlich, so ist vollends geradezu der Held einer koptischen Legendendichtung, des Archelliteslieds,[1] der wieder in B am 10. Januar verzeichnete Archeladios, und wenn im gleichen Festkalender am 24. Februar die Auffindung des Täuferhauptes, die auch beide Rezensionen des Synaxars an diesem Tage erwähnen, als Gegenstand eines eigentlichen Festtages erscheint, so könnte dies in Aleppo auf dem lokalen Kult des nahen Emesa beruhen, wo im J. 453 jene Auffindung stattfand und — allerdings nicht mehr bis ins späte 8. Jh. hinein — die Reliquie verehrt wurde.[2]

Um eine lokale Feier handelt es sich ferner wohl nicht nur bei einem von A auf den 22. November angesetzten Feste der Apostelfürsten, sondern auch bei einer Reihe selbst syrisch-monophysitischer »Heiligen«, die nur gelegentlich in dem einen oder anderen Festkalendarium eine Rolle spielen. Hierher gehören der Olivenpatron Šemʿôn, der von A und C zum 3., Šemʿôn von Qarṭamîn, der mit Tausenden von Genossen in C zum 18., allein in B zum 19. Januar, angeführt wird, Mâr(j) Sâβâ und Mâr(j) Eugenios, die C am 25. Januar feiert, des hl. Eugenios Schüler Daniel, den B wohl in Übereinstimmung mit dem Auszug aus dem Martyrologium Jaʿqûβs von Edεssa am 1. November, und ein Mâr(j) Aḫâ, den C am 25. Januar nennt, endlich in dem Auszug aus dem Jaʿqûβ-Martyrologium ein Jôḫannân Busnâjâ und ein persischer Oberst Aβai am 1., ein Mâr(j) Abraham am 15., ein Isaias, der Ägypter, am 27., ein Zainâ mit seiner Schwester Sara am 22. November und die schon erwähnten Matthäus und Jôḫannân am 4. Dezember.

---

[1] Leipoldt, *Geschichte der koptischen Literatur* (in *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig 1907) S. 167 ff. Zwei Karšûnîtexte arabischer Rezensionen der Legende in *Sachau 109* foll. 134r°—161r° und *Sachau 45* foll. 137v°—150v°. Die Inhaltsangabe des letzteren Textes findet sich bei Sachau im Kat. S. 743 f. Das koptische Lied ist jetzt bei Junker, *Koptische Poesie des 10. Jahrhunderts* im O. Chr. VII S. 158—175 mit Übersetzung bequem zugänglich.

[2] »*Et caput illius fuit ibi diu*« heißt es bereits im *Hodoeporicon* des hl. Willibald *cap.* 12 (Tobler-Molinier, *Itinera Hierosolymitana* I 2. S. 258), wo von der hier auf die hl. Helena zurückgeführten Kirche des Täufers in Emesa die Rede ist.



Von eigenen Officien fehlt hier überall jede Spur. Dagegen hat ein solches vereinzelt schon seit dem Ende des 12. Jhs. ein anderer ursprünglicher Lokal»heiliger« besessen, Gabriel von Qarṭâmîn, dessen Fest alle drei Kalendarien am 23. Dezember erwähnen.[1] Lokaler Natur sind schließlich von Hause aus allem Anscheine nach wenigstens die in denselben begegnenden winterlichen Festtage dreier an sich in der jakobitischen Kirche naturgemäß allgemein hochverehrte Männer. Philoxenos von Hierapolis nennt nämlich A am 10. Dezember und 18. Februar, B nur zum ersteren Datum. Dieselben beiden Quellen bezeichnen, übereinstimmend mit dem Martyrologiumsauszuge, den 29. November als Fest Jaʿqûβs von Sεrûγ, wobei A speziell vom Todestage redet, während die kürzere Gestalt des Synaxars zu diesem Tage vielmehr von dem älteren Nisibener Jaʿqûβ redet. Nur B hat tags zuvor Jaʿqûβ Bûrdεʿânâ. Selbst daß im letzten Grunde ein Mißverständnis vorliege, wäre hier einmal denkbar. Jedenfalls hat keines der Feste dieser übrigen Häresiarchen jemals auch nur entfernt eine ähnliche Bedeutung besessen wie dasjenige des Severus. Ein eigenes Officium für eines derselben tritt nur zweimal auf,[2] und hier teilt das eine Mal sich der hl. Aφrêm mit Jaʿqûβ von Sεrûγ in die Ehre des Festes, das nach dem Zusammenhang als zwischen dem 24. und dem 30. November einfallend zu denken ist.

II. Die Quadragesima und die Karwoche.

Den zweiten Hauptteil des jakobitischen Kirchenjahres bilden nach Maßgabe der Penqîttâhss. des abschließenden Typus, wie bereits bemerkt wurde, die Quadragesima und die Karwoche, nach der Ausdrucksweise der syrischen Texte selbst: »das große Fasten« (*Ṣaumâ rabbâ*) und »die Woche des Erlöserleidens« (*Šabbâ δeḫaššâ φârôqâjâ*). Die Officien dieser Zeit, allenfalls noch mit denjenigen der Osterwoche zusammen,

---

[1] So in dem eben jener Zeit entstammenden Choralbuch *Brit. Mus. Add. 18.802* und der einen Karšûnîhs. in Jerusalem.

[2] In *Bodl. Dawk. 32* zwischen Iacobus intercisus und dem Apostel Andreas ein Fest Aφrêms und Jaʿqûβs von Sεrûγ, in *Brit. Mus. Add. 18.820* eines nur des letzteren vor Barbara und Juliana.

in einem eigenen, dem griechischen *Τριῴδιον* entsprechenden Buche zu vereinigen, veranlaßte zunächst das rein äußerliche Moment der gewaltigen Stoffmasse, die sich hier infolge der Ausstattung auch der Fastenwerktage mit eigenen Officien und der außergewöhnlichen Ausdehnung der Officien der Karwoche ergab. Sachlich erscheint sodann dieser Teil des kirchlichen Jahres aber als eine wohlgeschlossene Einheit vermöge seines ernsten Bußcharakters, der zugleich in ihm die Zahl der Heiligenfeste auf das Mindeste beschränkt sein läßt.

1. Anfang und Ende der Quadragesima; Mittfasten.

Bezüglich der zeitlichen Umgrenzung der überall als *τεσσαρακοστή, quadragesima,* bezeichneten vorösterlichen Fastenzeit herrschte in den verschiedenen Teilen der altkirchlichen Welt eine große Mannigfaltigkeit, über die schon die Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos V 22 bezw. VII 19 ihrer Werke sich — leider in nicht allzu klarer Weise — ausgelassen haben. Als die schon vor der Mitte des 5. Jhs. im Osten am weitesten, nämlich von Konstantinopel südostwärts bis nach Phönicien verbreitete Übung gewährleistet der erstere ein Beginnen des Fastens mit der siebten Woche vor Ostern.[1] Ihre eigentliche Heimat dürfte, da für das Jerusalem des ausgehenden 4. Jhs. die (Silvia-)Etheria noch eine andere bezeugt, wohl Antiocheia gewesen sein. Es kann daher nicht wundernehmen, daß in der Folgezeit gerade diese Observanz wie für die Nestorianer, die Armenier und — wenigstens bezüglich der eigentlichen *τεσσαρακοστή* — die Griechen auch für unsere syrischen Jakobiten maßgebend geworden ist. Sechs Sonntage und ebensoviele Wochen »des Fastens« weist demgemäß ihr Kirchenjahr durchweg auf, indem im Gegensatz zu nestorianischer Auffassung die Karwoche nicht als siebte Fastenwoche, sondern als eine völlig neue und selbständige liturgische Größe gewertet wird.

[1] A. a. O. (Migne, P. G. LXVII Sp. 631 ff.): *καὶ τὴν πρὸ ταύτης δὲ καλουμένην τεσσαρακοστήν, ἐν ᾗ νηστεύει τὸ πλῆθος, οἱ μὲν εἰς ἓξ ἑβδομάδας ἡμερῶν λογίζονται, ὡς Ἰλλυριοί, Λιβύη τε πᾶσα καὶ Αἴγυπτος σὺν τοῖς Παλαιστινοῖς, οἱ δὲ ἑπτά, ὡς ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ τοῖς πέριξ ἔθνεσι μέχρι Φοινίκων.*



Allgemein derjenige »des Fastenantritts« (*δamεʿâlai ṣaumâ*) genannt, bedeutet indessen der siebte Sonntag vor Ostern doch nicht selbst den eigentlichen Anfang der Quadragesima. Einmal rechnet eine besonders alte und bedeutsame Quelle, das Lektionar des 9. Jhs., ihn noch nicht zu derselben, sondern zählt, mit demjenigen nach der ersten Woche beginnend, überhaupt nur fünf Fastensonntage. Sodann gibt sich direkt vielmehr der folgende, auch im griechischen *Τριῴδιον* die *τεσσαρακοστή* eröffnende Montag in mehrfacher Weise als Anfangstermin der Quadragesima zu erkennen. Die Erzählung vom vierzigtägigen Fasten und der Versuchung des Herrn wurde an ihm schon im späteren 6. Jh. gelesen[1] und hat sich, allerdings im Kampfe mit anderen Perikopen, als Evangelium seiner Matutin auch in Denkmälern der Perikopenordnung des zweiten Jahrtausends erhalten. Ja sie ist in dieser Rolle anscheinend sogar immer das eigentlich Reguläre geblieben.[2] Eine Reihe von nicht weniger als acht außerevangelischen Lesungen — gegenüber von nur vieren der Fastensonntage — unterstreicht im Athanasianischen Lektionar so kräftig als möglich die liturgische Bedeutung des Tages, und ein eigentümlicher Gottesdienst »der Verzeihung« (*δεšuβqânâ*) mit *M* 18. 12(18)—35 als evangelischer Perikope erscheint wiederholt mit seiner Non verbunden.[3] Dieser letztere mag späterhin im Sinne der a. a. O. vom Heiland ausgesprochenen Mahnung zu gegenseitigem Sichverzeihen als eine Feier brüderlicher Aussöhnung beim Beginn der allen gemeinsamen Bußzeit empfunden worden sein. Ursprünglich wird er wohl aber mit der alten Bußdisziplin im Zusammenhang gestanden und der abendländischen Aschermittwochsfeier entsprechend den Eintritt der auf Ostern zu rekonziliierenden Kapitalsünder in die Periode ihrer öffentlichen Kirchenbuße bezeichnet haben.

---

[1] Nach der ersten Hand des Rabbûlâkodex.

[2] So bietet *λ* 4. 1—13 das illustrierte Evangeliar in Jerusalem, während *M* 4. 1—11 in den Evangeliarien *Sachau 322* und *Bodl. Dawk. 50* sowie in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex bezw. Widmanstadts auftritt.

[3] So in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem und in *Bodl. Dawk. 50.*

Eine mit unserem Montag anhebende tatsächlich vierzigtägige Zeit endet nun mit dem Freitag vor Palmsonntag, und wirklich verrät sich dieser als den eigentlichen liturgischen Endtermin der Quadragesima wiederum zunächst bei den Griechen durch den Abschluß der während derselben stattfindenden Genesis- und Proverbienlesung und durch die Liedstrophe eines Andreas von Kreta, die unzweideutig mit den Worten beginnt: *Τὴν ψυχωφελῆ πληρώσαντες τεσσαρακοστήν*. Eine noch deutlichere Sprache redet sodann aber auch hier der Befund auf jakobitischer Seite. »Freitag der vierzig« — nämlich: Tage — (*ʿEruβtâ δεarbεʿîn*)[1] oder auch wohl noch bestimmter »der heilige Freitag des vierzigtägigen Fastens« (*Eruβtâ qaddîštâ δeṣaumâ δεarbεʿîn*) heißt hier unser Tag.[2] Als dasjenige »über die Versuchung unseres Herrn« (*δεal nesjâneh dεmâran*) wird sein ganzes Officium bezeichnet,[3] wie denn auch im Homiliar der Mîmrâ des Tages diesen Gegenstand behandelt.[4] Vor allem ist aber wieder die Versuchungsgeschichte evangelische Tagesperikope, wobei bald von den beiden einschlägigen Berichten *M* 4. 1—11 für die Vesper und daneben *λ* 4. 1—13 für die Matutin angesetzt, bald wenigstens der eine oder der andere verlesen wird.[5] Schließlich bezeichnet eine in dem Lektionar des 13. Jhs., dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem, dem Tetraevangelium Widmanstadts und dem unierten Brevierdruck[6] vorgesehene abendliche Eucharistiefeier unverkennbar das eingetretene Erlöschen der Fastenpflicht, wie denn auch ausdrücklich das gedruckte Mossuler Brevier in seinen Texten für den

[1] So in dem Lektionar des 13. Jhs., den Festbrevierhss. *Berlin Or. 1633, Sachau 303/172* und *Paris 168 (Anc. fonds 52),* in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem, den Evangeliarien *Brit. Mus. 25—28 (Rich. 7169 —7172),* im gedruckten Tetraevangelium Widmanstadts und im Mossuler Brevierdruck IV S. 748.

[2] In dem Choralbuch *Bodl. Dawk. 32.*

[3] In *Sachau 303/172.*

[4] So in *Vat. Syr. 117.*

[5] Ersteres ist in *Sachau 322* und dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem der Fall. Nur *λ* 4. 1—15 als Vesperevangelium bietet *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172)*; nur *M* 4. 1—11 als Matutinperikope ist im Rabbûlâkodex von zweiter Hand und in *Brit. Mus. 27 (Rich. 7171)* vorgesehen.

[6] A. a. O. Die Überschrift: »Freitag der vierzig« hat hier den Zusatz: »welches derjenige der Messe ist«.

Tag auf die Beendigung der Fastenzeit Bezug nimmt.[1] Zu völliger Ausgestaltung scheint dieser Versuchungsfreitag allerdings erst im zweiten Jahrtausend gekommen zu sein. Wie die beiden älteren Lektionare über ihn noch schweigen, so ist sein Name auch in das Tetraevangelium *Vat. Syr. 13* erst nachträglich eingetragen worden, in Choralbüchern und Ḫussâjê-Sammlungen aber sogar bis über die Mitte des zweiten Jahrtausends herab eine seltene Erscheinung geblieben.[2] Doch ist, wenn hier dieser fehlt, damit noch keineswegs ein Beweis dafür gegeben, daß die Gesangs- bezw. Gebetstexte des einer Sonderbezeichnung entbehrenden Tages nicht durch die Versuchungsperikope oder das Fastenende bestimmt seien. Es dürfte vielmehr nur ein unmittelbares Studium der älteren Hss. notwendig sein, um mindestens die Vorgeschichte des voll entwickelten Versuchungsfreitags in eine recht frühe Zeit hinauf verfolgen zu können.

Als uralt vermögen wir dagegen heute schon die Feier des nächstfolgenden Tages zu erkennen, der eine Art von Ergänzung der Quadragesima, eine Art von Bindeglied zwischen ihr und der Karwoche bildet. Es ist dies der »Samstag der Auferweckung des Lazarus« (*Šabbtâ δεnuḫḫâmeh daLεʿâzar*), mit dessen Vesper die vorhin berührte Abendmesse des Versuchungsfreitags eine unteilbare Einheit bildet, so daß hier die gottesdienstliche Feier des vorangehenden natürlichen in diejenige des folgenden liturgischen Tages hinübergreift. Die führende Bedeutung, welche der Lokalkult Jerusalems bis zu einem gewissen Grade für alle Liturgie des Morgenlandes gewonnen hat, tritt da zunächst wieder einmal in sehr instruktiver

[1] So beispielsweise IV S. 755 in dem die Kârôzûϑâ der Vesper abschließenden Gebet, das auch durch seine Bezugnahme auf die bevorstehende Meß- und Kommunionfeier des Fastenabschlusses interessant ist: »Würdige uns, Christus, unser Gott, am Ende unseres Fastens des Lohnes, welchen du den eifrigen Arbeitern versprochen hast, die in deinem geistigen Weinberge sich mühten, und mögen wir in Reinheit und Heiligkeit zu dem Empfange deines lebendigen Leibes und deines versöhnenden Blutes hinzutreten, teilnehmen an deinem unblutigen Pascha und in dein Brautgemach mit den weisen (Jungfrauen) eingehen. Wir flehen zu dir: Höre uns, Herr, und erbarme dich unser.«

[2] Vgl. die wenigen oben S. 207 Anm. 1 und 2 angeführten Hss.



Weise in die Erscheinung. Bereits die (Silvia-)Etheria berichtet nämlich,[1] mit welch großer Feierlichkeit um 395 die Kirche der heiligen Stadt den Samstag vor Palmsonntag als Gedächtnistag der Lazaruserweckung beging. Den Gesang der nächtlichen Vigilien in der Sionbasilika beschloß schon in frühester Morgenstunde die Darbringung des eucharistischen Opfers, und eine Stunde nach Mittag bewegte sich eine Prozession nach Bethanien zu einem doppelten Stationsgottesdienst in einer Kirche an dem Orte der Begegnung zwischen Maria und dem Herrn und am traditionellen Lazarusgrabe selbst. Von Jerusalem hat die Feier des Tages, wie das altarmenische Lektionar Conybeares dartut, die armenische Kirche übernommen, in deren Hymnenbuch der »Kanon der Auferweckung des Lazarus« am Ende der Gesänge für die Fastenzeit steht.[2] In der griechischen hat vollends das *σάββατον τοῦ Λαζάρου* eine derartige Wertschätzung gewonnen, daß es zu denjenigen Kirchenfesten gehörte, an denen in Konstantinopel bis in die letzte Zeit des byzantinischen Reiches der Kaiserhof offiziell am Hauptgottesdienste teilnahm.[3] Mit der Liturgie geht, wie so häufig, die Kunst Hand in Hand. In Darstellungen der »Herrenfeste« durch die byzantinische Kleinkunst, in der Serie der Festbilder an den Ikonostasien griechischer, slavischer und koptischer Kirchen, unter den ganzseitigen Vorsatzbildern, mit denen nach dem Vorbilde syrischer armenische Tetraevangelien geschmückt zu sein pflegen, behauptet die Auferweckung des Lazarus ihren sicheren Platz.[4] Daß auch die von Jerusalem in so besonders hervorragendem Maße abhängige jakobitische Liturgie ihren Lazarussamstag habe und in hohen Ehren halte, ist bei dieser Sachlage selbstverständlich. Im Gegensatz zu den ihn noch ignorierenden beiden älteren Lektionarien tritt denn hier schon die erste Hand von *Vat. Syr. 13* als eine Zeugin bereits des frühen 8. Jhs. auf, und weiterhin lassen überhaupt nur mehr

---

[1] *Peregrinatio* 2 § 2—6 (Geyer S. 81 Z. 27—82 Z. 26).

[2] Vgl. Ter-Mikaëlian a. a. O. S. 6 unter Nr. 45.

[3] Vgl. Prinz Max von Sachsen a. a. O. S. 105.

[4] Ich werde über die hier maßgebliche Szenenfolge demnächst bei Publikation der Miniaturen des illustrierten Evangeliars zu Jerusalem ausführlich handeln.

sehr wenige Hss. gleich jenen zweien den Namen des Lazarustages vermissen.[1] Die jakobitische Feier desselben berührt sich dabei in einem sehr beachtenswerten Punkte im Gegensatz zum späteren griechischen Ritus mit der altpalästinensischen des 4. und 5. Jhs. Wie es nämlich diese nach dem Zeugnis der (Silvia-)Etheria[2] und des altarmenischen Lektionars[3] tat, erstreckt sie sich im Anschluß an den klaren Wortlaut von ι 12. 1 auch auf die Salbung des Herrn in Bethanien, deren Gedächtnis die griechische Liturgie um der synoptischen Stellen *M* 26. 2 und μ 14. 1 willen vielmehr erst am Mittwoch der Karwoche begeht. Denn gelegentlich[4] begegnen wir, nachdem ι 11. 1—46 bereits in der Vesper gelesen ist, in der Matutin ι 12. 1—11, d. h. genau demjenigen Stück als evangelischer Perikope, dessen feierliche Verlesung in Jerusalem um 395 bei der *denuntiatio Paschae* die zweite Stationsfeier am Lazarusgrabe beschloß. Neben dieser Praxis, die mithin wohl als die ursprüngliche wird angesehen werden dürfen, steht allerdings eine Verteilung von ι 11. 1—27, der Vorgeschichte der Erweckung, und ι 11. 29—46, dem Erweckungsberichte selbst, auf Vesper und Matutin,[5] oder die Evangelienperikope der letzteren führt den Tag auch als Erinnerungstag an die Tempelreinigung ein.[6] Diejenige der Eucharistiefeier endlich, soweit eine solche in hslichen Evangeliaren überhaupt angegeben wird,[7]

---

[1] Hierher gehören aus dem 10. bis 11. Jh. *Brit. Mus. Add. 14.503* und *14.511,* aus dem 12. *Paris 67 (Anc. fonds 102),* aus dem 13. *Paris 155 (Anc. fonds 41)* und aus 14. *Paris 156 (Anc. fonds 106).*

[2] *Peregrinatio* 29 § 5 (Geyer S. 82 Z. 16—20): *Iam autem ut fiat missa, denuntiatur pascha, id est, subit presbyter in altiori loco et leget illum locum, qui scriptus est in evangelio: Cum venisset Iesus in Bethania ante sex dies paschae et cetera.*

[3] Bei Conybeare a. a. O. S 520. Evangelienperikope ist hier ι 11. 55—12. 11. [4] So in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7160).*

[5] So von einer jüngeren Hand in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem durchgeführt.

[6] So von erster Hand in der soeben genannten Hs., wo die fragliche Perikope ι 2. 12—3. 21 umfaßt, und im unierten Brevierdruck IV S. 783 f., wo sie sich auf ι 2. 12—22 beschränkt.

[7] In *Brit. Mus. 25* und *27 (Rich. 7166* bezw. *7171)* und der Bilderhs. in Jerusalem. Vgl. auch alsbald S. 211 Anm. 2. Der unierte Ritus wiederholt dagegen allerdings nach Ausweis des römischen Missaledruckes S. 197

leitet, durch die Leidensvorhersage μ 10. 28(32)—34(35) gebildet, ohne irgendwelche Beziehung zu den Vorgängen in Bethanien vielmehr unmittelbar zu der Passionsfeier der Karwoche über.

Anderseits tritt nun aber die Lazarusfeier gelegentlich auch in eine engere Verbindung mit der Quadragesima dadurch, daß sie geradezu auf deren Endtermin selbst verlegt wird. Dies ist gegenüber der in Palästina heimischen samstäglichen Feier unverkennbar mesopotamischer, in dem Prinzip der Verlegung von Festen auf die Freitage wurzelnder Brauch. Ein Lazarusfreitag ist denn in der letzten Fastenwoche vor allem dem spezifisch ostsyrischen Ritus der Nestorianer eigentümlich.[1] Auf jakobitischer Seite wurde, soweit man auch hier die Weise des mesopotamischen Ostens vor derjenigen des palästinensischen Westens bevorzugte, bei dieser Verlegung nicht immer dasselbe Vorgehen eingehalten. Einmal[2] sehen wir am »Freitag der vierzig (Tage)« in der Schriftlesung jede Erinnerung an die vorherrschende Bedeutung dieses Tages zugunsten der Lazarusfeier verwischt, dafür aber am folgenden Samstag dessen alte Messe mit der Evangelienperikope μ 10. 32—45 erhalten. Ein andermal[3] ist umgekehrt der Samstag geradezu aliturgischer Tag geworden, dagegen in der Freitagsvesper die Versuchungsperikope λ 4. 1—15 erhalten geblieben, so daß die auf ihn verlegte Lazarusfeier erst mit seiner Matutin beginnt. Durchaus vereinzelt scheint indessen das eine wie das andere Verfahren geblieben zu sein.

Zwischen den nach dem Gesagten vollkommen klar zutage liegenden Terminen für Anfang und Ende der jakobitischen Quadragesima bleiben nun freilich nach Abzug der fastenfreien Sonn- und Samstage nur dreißig wirkliche Fasttage übrig, und

---

in der Messe seine Matutinperikope, welche für jene auch bei Widmanstadt vorgesehen ist.

[1] Vgl. *Breviarium Chaldaicum* II S. 295—308 und im Kat. Wright-Cook S. 110, 174 und 1069.

[2] In dem Evangeliar *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170).*

[3] In dem Evangeliar *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172),* falls hier nicht auf einem verlorengegangenen Blatte die Überschrift des Samstag ausgefallen ist, wobei, abgesehen von der Erhaltung von λ 4. 1—15 in der (Vor)vesper des Freitag, die Dinge genau so liegen würden wie in der vorigen Hs.

anderswo hat man unter entsprechenden Verhältnissen nach einer Kompensation für den Ausfall an solchen gesucht. Unter Anrechnung auch der Karwoche auf die »vierzigtägige« Fastenzeit ist im Abendlande mit Hilfe des Aschermittwochs und der drei ihm folgenden Tage, in der griechischen Kirche durch Vorsetzung der *ἑβδομὰς ἡ Τυρίνη* diese Kompensation dauernd geschaffen worden.[1] Das Bestreben nach ihr scheint nun besonders stark und frühe sich gerade im westlichen Syrien geltend gemacht zu haben. Der für das Jerusalem des ausgehenden 4. Jhs. durch die abendländische Pilgerin[2] bezeugte Beginn des Fastens schon mit der achten Woche vor Ostern wurzelt unverkennbar in demselben, und füglich nur mit ihm kann auch eine liturgische Vorfeier der Quadragesima zusammenhängen, die nach den *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* des Severus im Anfang des 6. Jhs. zu Antiocheia am Mittwoch vor deren eigentlichem Beginne stattfand.[3] Wenn nun in Übereinstimmung mit dem nestorianischen und dem armenischen der jakobitische Ritus auf jeden Versuch der Herstellung einer volle vierzig Tage umfassenden Fastenperiode verzichtet, die Quadragesima lediglich als einen liturgischen, nicht als einen disziplinären Begriff behandelt, so wird auch hierin ein siegreiches Sichdurchsetzen mesopotamisch-ostsyrischer Eigenart zu erkennen sein.

Um ein solches dürfte es sich schließlich wenigstens teilweise nicht minder bei der endgültigen Ausgestaltung einer letzten hier zu besprechenden Erscheinung handeln: der liturgischen Feier des Mittfastentermins. Eine derartige Feier ist zwar im allgemeinen ebenso alt als weitverbreitet. Ein freundlicher Ruhepunkt will durch sie in der einförmigen Strenge der Bußzeit geboten werden. Der *Laetare*-Sonntag des römischen und die *κυριακὴ τῆς σταυροπροσκυνήσεως* des griechischen Ritus sind höchst durchsichtige Mittfastenfeiern dieser Richtung.

---

[1] Vgl. meinen oben S. 189 Anm. 1 zitierten Aufsatz über *Fasten- und Vorfastenzeit*.

[2] *Peregrinatio* 27 § 1 (Geyer S. 78 Z. 1 ff.): *Nam sicut apud nos quadragesimae ante Pascha attenduntur, ita hic octo septimanae attenduntur ante Pascha.*

[3] Vgl. R. Q. S. XI 56 f. — Bei derselben gehalten sind die Homilien XVI, XXXIX, LXXXVII, CV und CXX.

Auf syrischem Boden erfuhr sodann in Antiocheia der Mittfastentag nach den ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι des Severus eine entsprechende liturgische Hervorhebung schon zu Anfang des 6. Jhs., und zwar diente hier der milde Strahl christlicher Charitas zu seiner Verklärung. Eine Kollekte für die Bedürfnisse der kirchlichen Krankenfürsorge wurde während des Gottesdienstes abgehalten, bei dem das Gleichnis vom barmherzigen Samaritan die passende evangelische Perikope bildete.[1] An und für sich ist es also keineswegs etwas Befremdliches, wenn wir einer liturgischen Betonung des Mittfastentermins vor allem durch die Feier des eucharistischen Opfers auch in der jakobitischen Kirche begegnen, wo erstmals die ursprüngliche Perikopennotierung des Rabbûlâkodex eines Donnerstags »der Fastenmitte« (*δεφalgeh δeṣaumâ*) gedenkt. Überraschen muß dagegen die Art, wie nun hier unser Termin berechnet wird. Es ist nämlich der Mittwoch der vierten Fastenwoche, welchen die späteren Quellen seit dem 13. Jh. wieder ausdrücklich als denjenigen »der Fastenmitte« bezeichnen.[2] Was hier aber halbiert wird, das ist weder die vom siebten Montag vor Ostern bis zum Freitag vor Palmsonntag laufende wirkliche Quadragesima, noch die auf sechs Wochen berechnete Zeit des »großen Fastens«, sondern der gesamte zwischen dem Sonntag »des Fastenantritts« und Ostern liegende siebenwöchentliche Zeitraum, den wir bereits durch die Nestorianer als einheitliche Größe gefaßt sahen. Diese sind es denn auch, bei welchen für die ganze vierte Fastenwoche und ihren Mittwoch oder Donnerstag im besonderen die Bezeichnung als Woche bezw. Tag des Mittfastens wiederkehrt.[3] Die jakobitische Liturgie mindestens späterer Zeit hat sich also bezüglich ihrer Mittfastenfeier an einem ihr selbst fremden zeitlichen Begriff des Fastens orientiert, dessen Heimat der allgemeine Charakter

---

[1] Vgl. R. Q. S. XI 58 f. — Von den Severushomilien gehören hierher die Nrn. LXXXIX und CXXII.

[2] Außer den sofort zu berührenden Evangeliarien und den beiden unten S. 214 Anm. 4 anzuführenden Hss. allerdings, soweit ich sehe, nur noch in der zweibändigen Berliner ʿEnjânê-Sammlung *Sachau 303* und *172*.

[3] Vgl. *Breviarium Chaldaïcum* II S. 208—216 und im Kat. Wright-Cook S. 110, 173, 1068 und 1141.

der nestorianischen eben nur wieder in Mesopotamien zu suchen gestattet.

Was im einzelnen jene Feier anlangt, so ist zunächst ein Blick auf ihre Evangelienlesung lehrreich. Während nur ganz vereinzelt[1] hier die Vorhersage der Zerstörung Jerusalems und des Weltgerichtes, *M* 24. 3—35, auftritt, erscheinen als häufigere, ja regelmäßige Perikopen *λ* 15. 11—32, das Gleichnis vom verlorenen Sohn,[2] und an *ι* 3. 11(13)—21 ein Stück der Nikodemusunterredung gelegentlich mit dem auf die Festmitte Bezug nehmenden Vorsatzstückchen *ι* 7. 14 f.[3] Der erstere Abschnitt steht mit seinem Hinweis auf die allerbarmende Vatergüte Gottes offensichtlich in innigstem Zusammenhang mit der uralten Sitte einer möglichst freundlichen Ausgestaltung der Mittfastenfeier, deren Geist in so hervorragendem Maße die Liturgie des abendländischen *Laetare*-Sonntags beherrscht. Die *ι*-Perikope, welche eine Bezugnahme auf die eherne Schlange enthält, ist demgegenüber nicht von der Tatsache zu trennen, daß das ganze Tagesofficium gelegentlich dasjenige über dieselbe (*δεʿal ḫewjâ δanεḫâšâ*), ja der Tag selbst ihr Gedächtnistag (*Duχrânâ δεḫewjâ δanεḫâšâ*) heißt,[4] was wiederum wohl nur unter der Voraussetzung begreiflich wird, daß auch eine Lesung von Num. 21. 5—10 seit alters ein Kennzeichen der Tagesliturgie bildete. Nun ist aber weiterhin die typische Beziehung der ehernen Schlange auf das Kreuz Christi allbekannt, und gerade in Syrien ist sie mit Vorliebe betont worden.[5]

---

[1] In dem Evangeliar *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)*.

[2] Als einzige Tagesperikope in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*, für die Vesper in *Brit. Mus. 27 (Rich. 7171)* und dem illustrierten Evangeliar von Jerusalem, für die Messe in *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172)*.

[3] Als einzige oder als Perikope der Matutin, und zwar mit dem Vorsatzstück in *Sachau 322*, ohne dasselbe in *Brit. Mus.* 27 und 28 *(Rich. 7171* bezw. *7172)* und in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex bezw. bei Widmanstadt.

[4] So in zwei Sammlungen von Gebetsstücken des Festbreviers: *Paris 168* und *172 (Anc. fonds 52* bezw. *49)*. »Fest« derselben heißt unser Tag auch im Martyrologium Jaʿqûβs von Edessa. Die Bezeichnung nur des Officiums nach ihr findet sich in den Hss. des Markusklosters zu Jerusalem.

[5] Vgl. beispielsweise den sehr instruktiven Mîmrâ Jaʿqûβs von Sεrûγ über die eherne Schlange bei Bedjan, *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis* I, Paris-Leipzig 1905, S. 49—67.

Erinnert man sich daran, daß der Mittfastensonntag des griechischen Ritus durch die Verehrung ursprünglich der großen konstantinopolitanischen Kreuzesreliquie ausgezeichnet ist, welche ihm den Namen gegeben hat,[1] so könnte es von vornherein kaum einen Augenblick lang zweifelhaft sein, daß jene Pentateuch- und die ihr entsprechende NTliche Perikope auch auf den jakobitischen Tag »der Fastenmitte« mit Rücksicht auf eine an ihm stattfindende Kreuzesfeier angesetzt wurden. Das heilige Holz der Erlösung preisen denn auch in der Tat die Gesänge seines Officiums, und geradezu dem »Gedächtnis der Erhöhung des Kreuzes« (*Duχrânâ δεrumrâmâ δaṣεlîβâ*) läßt ihn, statt der ehernen Schlange zu gedenken, der unierte Mossuler Brevierdruck[2] gewidmet sein. Es liegt auf der Hand: während er in dem für dieselbe gewählten Datum der liturgischen Tradition des mesopotamischen Ostens folgt, bietet der jakobitische Ritus sachlich in seiner Mittfastenfeier wesenhaft ein Seitenstück zu derjenigen des griechischen Westens. Nur das muß vorläufig fraglich gelassen werden, ob er die byzantinische Feier selbst etwa um die Jahrtausendwende übernommen und auf den altmesopotamischen Mittfastentag verlegt hat, oder ob hier, wie so oft, Byzantinisches und Jakobitisches gleichmäßig auf den Kultus Jerusalems zurückgehen und sich schon in diesem während des 5. oder zu Anfang des 6. Jhs. als Vorbild der späteren konstantinopolitanischen eine nach Maßgabe der (Silvia-)Etheria am Ende des 4. ihm noch fremd gewesene feierliche Exposition und Verehrung des Kreuzesholzes zu Mittfasten ausgebildet hatte.[3]

---

[1] Vgl. Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones* S. 101 ff.

[2] IV S. 483. Die Perikope von der ehernen Schlange ist hier dann S. 518 f. erst auf den folgenden Donnerstag angesetzt, ebenso wie S. 521 f. das entsprechende evangelische Stück aus der Unterredung mit Nikodemus samt dem Vorsatzstückchen ι 7. 14 f. Zwei verschiedene Berechnungsweisen der Fastenmitte — auf Mittwoch oder Donnerstag — ringen da miteinander.

[3] Eine solche könnte in Jerusalem beispielsweise aufgekommen sein, als man, was schon Sophronios beklagt, die alte *adoratio crucis* des Karfreitags aufgab. Vgl. hierüber Reil, *Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi,* Straßburg 1904, S. 46. Auch in Konstantinopel fand ja die Verehrung der Kreuzreliquie nicht schon ursprünglich an der späteren

2. Sonn- und Werktage der Fastenzeit.

Fragen wir, wie sich abgesehen von seinem Anfangs- und Endtermin sowie dem Mittfastentage die liturgische Feier des Quadragesimalfastens in der jakobitischen Kirche gestaltete, so ist zunächst bezüglich der Behandlung der Eucharistie sofort wieder die Rivalität eines mesopotamischen und eines wesentlich anders gearteten in Palästina heimischen Brauches zu beobachten. Ersterer wird durch eine wertvolle Notiz in dem großen Geschichtswerke des Patriarchen Michaël[1] für Amid bezeugt und ging nach derselben dort im 5. Jh. dahin, daß man, um die Kommunion spenden und empfangen zu können, nach Abhaltung einer Bitt- und Bußfeier am Abende aller Mittwoche und Freitage der Fastenzeit das heilige Opfer darbrachte, dessen vormittägliche Feier mindestens an den Sonn-, wo nicht auch an den Samstagen daneben selbstverständlich war. Für das Jerusalem ihrer Zeit bezeugt demgegenüber die Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs.[2] eine strenge Beschränkung der Meßfeier auf die Sonntage und die erste Morgenfrühe der Samstage. Vorwiegende Bedeutung hat hier für den jakobitischen Ritus der Folgezeit die palästinensische Weise insofern gewonnen, als auch er eine wirkliche Meßfeier prinzipiell nur an jenen zwei fastenfreien Tagen zuläßt, was sich daraus ergibt, daß Meßevangelien in den Evangeliarien bezw. den Perikopenordnungen der Tetraevangelien, abgesehen vom Mittfastentag und dem abschließenden Freitag, nur für sie begegnen. Anderseits wurde Gelegenheit zum abendlichen Empfange der Kommunion, wie es in frühchristlicher Zeit in Mesopotamien geschah,

---

κυριακὴ τῆς σταυροπροσκυνήσεως, sondern nach der Erzählung des Arkulf bei Adamnanus III 3 (Geyer, *Itinera* S. 286 Z. 23—287 Z. 18) noch im späteren 7. Jh. an den drei letzten Tagen der Karwoche statt.

[1] IX 26 *ed.* Chabot S. 298 (Übersetzung II S. 223): »*Le mercredi et le vendredi de toutes les semaines du carême on faisait des Rogations, et, vers le soir, on consacrait et on distribuait la communion.*«

[2] *Peregrinatio* 27 § 9 (Geyer S. 80 Z. 8—11): der Morgengottesdienst des Samstags schließt früher, damit die Fastenverpflichtung der sog. »*ebdomadarii*« aufhöre, welche an den Fasttagen der Quadragesima überhaupt nicht essen; diese und alle kommunizieren alsdann, »*qui volunt eadem die in Anastase communicare*«.

auch späterhin, und zwar nicht nur an den beiden alten Rogationstagen jeder Woche, sondern sogar an allen wirklichen Fasttagen gegeben. Ermöglicht wurde dies durch die Feier einer Praesanctificatenmesse, der den jakobitischen Syrern unter dem Namen der »Kelchsegnung« (*Rešûm kâsâ*) geläufigen *λειτουργία τῶν προηγιασμένων* auch der griechischen *τεσσαρακοστή*. Für eine solche bestimmt sind zunächst zwei ATliche und eine NTliche Lesung, die, eingeleitet durch den dem griechischen *προκείμενον* und abendländischen Graduale entsprechenden Psalmvers eines *Zummârâ* (*ψαλμός*), wie in der jakobitischen Meßliturgie, in der Vesper der Fastenwerktage von Dienstag bis Samstag dem Evangelium vorangehend das gedruckte Mossuler Brevier aufweist[1] und bezüglich deren im einzelnen eine Vergleichung desselben mit den hslichen Lektionarien dringend erwünscht wäre. Die Feier einer jakobitischen *missa praesanctificatorum* an den Wochentagen der Fastenzeit bezeugt ferner für das ausgehende 12. Jh. die gegen dieselbe gerichtete Polemik des nestorianischen Metropoliten Išôʿjaβ bar Malkôn von Nisibis.[2] Das bei ihr gewöhnlich gebrauchte Formular ist unter dem pseudepigraphen Verfassernamen des Severus von Antiocheia überliefert und vor einigen Jahren durch Codrington[3] ediert und näher besprochen worden. Ebenderselbe hat kürzlich[4] aus einer Hs. des 10. oder 11. Jhs., *Brit. Mus. Add. 17.128,* noch ein zweites jakobitisches Formular der »Kelchsegnung« veröffentlicht, das den Namen des hl. Chrysostomos an der Stirne trägt. Endlich wird wohl auch das im unierten Missale des syrischen »*ritus purus*«[5] nach abend-

---

[1] Vgl. diesbezüglich die Rubrik IV S. 2: »Die täglichen Lektionen des A und NTs sind ein Teil des kirchlichen Gebetes und, wenn die *Κληρικοί* sie nicht bei der Messe oder bei bei der Kelchsegnung lesen, geziemt es sich, daß sie dieselben am Ende der Vesper lesen.«

[2] In seinem Werke: »Beweis des wahren Glaubens« IV 1. Die Stelle bei Assemani B. O. II 1. S. 305.

[3] Im *Journal of Theological Studies* IV S. 69—81, V S. 309—377.

[4] In den XPYCOCTOMIKA. *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV° centenario della sua morte,* Rom 1908, S. 719—729 (*Liturgia praesanctificatorum syriace S. Ioannis Chrysostomi*).

[5] Römischer Druck von 1843, S. 53—66.

ländisch-römischer Weise für den einzigen Karfreitag mitgeteilte auf echt jakobitische Überlieferung zurückgehen.

Wenden wir uns von der eucharistischen Feier zum kirchlichen Tagzeitengebet der jakobitischen Quadragesima, so ist bereits an früherer Stelle die Bereicherung zu berühren gewesen, welche dasselbe an Werktagen durch variable Texte für diese sonst unveränderlich ferialen Horen der Sext, Non und des Suttârâ erfährt. Beherrscht ist das gesamte Officium der Fastenwerktage in seinen Gesängen und Gebeten durch den Bußgedanken. Eine Reihe von Eigentümlichkeiten desselben, durch welche der Ernst der Bußzeit im einzelnen zum Ausdruck kommt, werden durch den Mossuler Brevierdruck[1] zunächst für den unierten Ritus bezeugt, und es bedürfte wiederum einer Nachprüfung der Hss., um mit Sicherheit festzustellen, wie weit sie bereits dem älteren jakobitischen angehören. Im allgemeinen dürften hier indessen Neuerungen, zu denen keinerlei Grund abzusehen wäre, kaum vorliegen, so daß diese Dinge hier vorläufig in Kürze registriert sein mögen. Alle eines ʿEnjânâ oder Kanons entbehrenden Psalmen sollen, und beispielsweise dies ist gewiß uralt, *sine cantu* vorgetragen werden. Eine Art kurzen Invitatoriums leitet die ganze Quadragesima hindurch, dreimal gesprochen und jeweils von einer tiefen Verneigung und selbst an Samstagen von einer Kniebeugung, und lediglich an Sonntagen nur von der ersteren begleitet, zu Anfang der Vesper das Tagesofficium ein: »Kommet, lasset uns die Kniee beugen, anbeten und hochpreisen den Herrn, der uns gemacht hat.« Sechzig mit Kniebeugung verbundene »*μετάνοιαι*« (*Maṭûnijâs*) beschließen an den Werktagen die Vesper. Die am Ende der zweiten Qâlê in Vesper und Matutin sonst den Verstorbenen gewidmeten Strophen und der sonst »allgemeine« letzte ʿEđnâ oder Qaumâ des Nachtofficiums sind an ihnen vielmehr solche der Buße, während ψ 132 und das Magnificat mit den sie umrankenden Stücken liturgischer Poesie im Nachtofficium überhaupt fortbleiben. Endlich haben wiederum während der Quadragesima überhaupt sämtliche Bâʿwâϑâ eines bestimmten Metrums mehr oder weniger unveränderliche Refrainstrophen.

[1] IV 1—9, in einer Art von besonderen Generalrubriken für die Fastenzeit.



Die Texte für die Werktage sind hier wie bei nicht wenigen anderen Stücken des Officiums in dem Mossuler Druck nur zwei, von welchen der eine während der drei ersten, der andere während der drei späteren Wochen immer zu gebrauchen ist, eine Unterscheidung von zwei »Hälften« (*Palgεwâϑâ*) der Fastenzeit, welche die hsliche Überlieferung aut einem anderen Gebiete, demjenigen der Schriftlesung, bis ins 6. Jh. zurückzuverfolgen gestattet.

Dieses letztere Gebiet weist zunächst ein offenbar in seinen Keimen ebenso uraltes, als allerdings im Laufe der Zeit höchst mannigfaltig ausgebautes System der sonntäglichen Evangelienlesung auf. Was zunächst deren Umfang anlangt, so bezeugt bereits für das 9. Jh. die Perikopenordnung erster Hand in *Vat. Syr. 13* für jeden Fastensonntag eine dreifache Perikope der Vesper, Matutin und Messe, und eine solche ist prinzipiell wenigstens in aller Folgezeit bis herab zu den gedruckten Texten des unierten Ritus die herrschende Regel geblieben. Daneben weisen einzelne Evangeliare, wie *Paris 51 (Anc. fonds 22)* und *Berlin 15 (Sachau 322)* eine nur zweifache der Vesper und Matutin auf, wobei es jedoch noch zu untersuchen wäre, ob hier wirklich Zeugen einer besonders altertümlichen, selbst über das 9. Jh. hinaufweisenden Ordnung der Dinge oder nicht vielmehr solche einer auf ein eigenes Eucharistieevangelium verzichtenden sekundären Reduktion vorliegen. Anderseits bieten die Evangeliare *Brit. Mus. 26* und *28 (Rich. 7170* und *7172)* nicht minder vereinzelt eine vierte evangelische Perikope auch für das Nachtofficium der eigentlichen Fastensonntage, indem sie zugleich eine den übrigen Quellen fremde Neigung an den Tag legen, die Evangelientexte derselben mindestens teilweise nach der Art einer Evangelienharmonie mosaikartig aus Worten verschiedener evangelischer Berichte zusammenzustellen.

Der Gegenstand ihrer Evangelienlesung sodann hat in weitgehendstem Maße textlich die gesamten Officien der jakobitischen Fastensonntage bestimmt. Ja diese haben wie im griechischen Kirchenjahre die beiden ersten Sonntage der Vorfastenzeit und die Sonntage zwischen Ostern und Himmelfahrt, die **κυριακαὶ τοῦ Τελώνου καὶ Φαρισαίου, τοῦ Ἀσώτου, τοῦ**



Θωμᾶ, τῶν Μυροφόρων, τοῦ Παραλύτου, τῆς Σαμαρίτιδος, τοῦ Τυφλοῦ, von der in ihren Gesängen sich widerspiegelnden evangelischen Perikope geradezu den Namen erhalten. Der »Kana-« — bezw. genauer der für das griechische *Κανά* von der Pešittâ gebrauchten Namensform Qâṭnê entsprechend — der »Qâṭnê-Sonntag« (*Ḥaďbεšabbâ δεQâṭnê*) heißt so derjenige des »Fastenantritts« auch, und als diejenigen »vom Aussätzigen« (*ʿal garbâ*), »vom Gelähmten« (*ʿal hau mεšarjâ*), »von der Chananäerin« (*ʿal kεnaʿnâjâ*), »von dem, der von Jerusalem nach Jericho hinabstieg« (*ʿal hau δεnâḥeϑ wâ men Urišlem lεJrḥô*) und »vom Blinden« (*ʿal hau samjâ*) werden in den Brevierhss. zu Jerusalem der Reihe nach die folgenden Sonntagsofficien der Fastenzeit selbst bezeichnet. Doch würde es weit gefehlt sein, wollte man annehmen, daß die in dieser Namengebung zum Ausdruck kommende Perikopenordnung allzeit, überall und ausschließlich die Sonntagsreihe der jakobitischen Quadragesima beherrscht habe. Fast durchweg andere Sonntagsevangelien derselben berücksichtigen die Tûrgâmê des Mošê bar Kêφâ, und ein sehr buntes Vielerlei verschiedenartiger Praxis läßt ein Vergleich auch nur der wichtigsten Evangeliare des 12. und 13. Jhs. mit der Perikopenordnung des Widmanstadtschen Tetraevangeliumdruckes bezw. des Festbreviers und Missales des unierten Ritus erkennen. Auf den »Kana-Sonntag«, für welchen *ι* 2. 1—11 als Perikope in der hslichen Überlieferung niemals fehlt, ja mitunter[1] sogar die einzige Tagesperikope darstellt, hat Môšê vielmehr über die Versuchung des Herrn gehandelt, und tatsächlich erscheinen die betreffenden Evangelienabschnitte *M* 4. 1—11 und *λ* 4. 1—13 teils vereinzelt,[2] teils nebeneinander[3] auch in den Hss. so häufig, daß der eine

[1] In den hslichen Evangeliarien *Bodl. Dawk. 50* und *Sachau 322* und in den gedruckten Quellen des unierten Ritus. Sonst ist der Text im allgemeinen Vesperperikope; dagegen wird er für die Matutin in *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172)* und für die Messe durch die zweite Hand des Rabbûlâkodex angesetzt.

[2] So erscheint nur der erstere für die Messe in *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172)* und dem illustrierten Evangeliar des Markusklosters in Jerusalem, für die Matutin in *Paris 58 (Anc. fonds 22)*.

[3] Ersterer für die Matutin, letzterer für die Messe in *Brit. Mus. 25—27 (Rich. 7169—7171)*.

oder der andere als zum Stammbestand der Tagesliturgie gehörig gelten muß. Völlig singulär bleiben dagegen einige andere Perikopen, die Parabeln vom großen Gastmahle, *λ* 14. 7—24,[1] und vom ungerechten Verwalter, *λ* 16. 1 f.,[2] und die Taubstummenheilung, *M* 12. 23 f.[3] Der — nach der gewöhnlichen Zählung — zweite Fastensonntag war auch für Môšê derjenige »des Aussätzigen«. In den Hss. erscheint an *μ* 1. 32—45 einer der einschlägigen synoptischen Berichte wiederum mehrfach[4] als einziger Tagestext. Daneben tritt in der Regel aber als zweiter die Parallelerzählung *M* 7. 28 (8. 1)—8. 4,[5] gelegentlich noch vermehrt um 8. 5—13, die Erzählung vom Hauptmann von Kapharnaum,[6] oder 8. 14—17, diejenige von der Schwiegermutter des Petrus.[7] Eine dritte Perikope wird endlich an *λ* 17. 11—19, der inhaltlich verwandten Geschichte von den zehn Aussätzigen, gewonnen.[8] Entsprechend findet am dritten Fastensonntag neben den synoptischen Berichten *M* 9. 2—13, *μ* 2. 1—12 oder *λ* 5. 17—26 über die Gichtbrüchigenheilung in Kapharnaum *ι* 5. 1—18, die Erzählung von derjenigen am Bethesdateiche, eine fast regelmäßige Verwendung.[9]

---

[1] Zur Vesper in *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172)*.

[2] Zur Matutin nach der zweiten Hand des Rabbûlâkodex.

[3] Zur Vesper nach derselben Quelle.

[4] In *Brit. Mus. 25* und *27 (Rich. 7169* bezw. *7171)*. *Brit. Mus. 26* weist gerade hier, *28* bis zum vierten Fastensonntag leider eine Lücke auf.

[5] Und zwar die *μ*-Perikope in Vesper, *M* in Matutin in *Paris 51 (Anc. fonds 22)*, *Sachau 322* und der Bilderhs. in Jerusalem, umgekehrt in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und im unierten Ritus.

[6] Dies ist der Fall in *Sachau 322* und im unierten Ritus.

[7] So vielmehr im illustrierten Evangeliar zu Jerusalem.

[8] Für die Messe in der Bilderhs. zu Jerusalem, der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und dem unierten Ritus.

[9] Alle drei Perikopen außer derjenigen aus *λ*, und zwar *M* für Vesper, *ι* für Matutin und *μ* für Messe bietet die Bilderhs. in Jerusalem, nur die Stücke aus *ι* und *μ* aber in gleicher Verwendung die Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und der unierte Ritus, dagegen mit Verlegung des *μ*-Stückes in die Vesper *Brit. Mus. 27 (Rich. 7171)*. Das letztere allein erscheint für die Vesper in *Paris 51 (Anc. fonds 22)* und für die Matutin in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*, während die *ι*-Perikope allein als zweiter Tagestext in *Sachau 322* auftritt. Der *λ*-Text erscheint dabei hier als erster, wie er für die Vesper auch in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)* und im unierten Ritus angesetzt ist.

Aber auch eine inhaltlich fremdartige Perikope tritt hier zunächst häufig an *M* 8. 23 f. oder *μ* 4. 35—5. 20, der Erzählung vom Seesturm und der anschließenden Teufelsaustreibung, bezw. nur von der letzteren, *μ* 5. 1—20, auf.[1] Derjenige »des blutflüssigen Weibes« war sodann der sonstige Sonntag »des Gelähmten« für Môšê bar Kêφâ, und hierzu stimmt die von aller anderen Überlieferung abweichende Perikopenordnung, die er in *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* aufweist, wo zur Vesper, aus *λ* 7. 1—7 + *M* 8. 9—13 gebildet, die Geschichte vom Hauptmann von Kapharnaum, als Nachtevangelium, mosaikartig aus *λ* 8. 40—42. 49 f. + *M* 9. 23 f. + *λ* 8. 51—56 zusammengesetzt, diejenige von der Auferstehung der Tochter des Jairus, für die Matutin, ebenso aus *μ* 5. 25—27 + *M* 9. 20 f. + *μ* 5. 29—34 komponiert, in der Tat diejenige von der Blutflüssigen und zur Eucharistiefeier an *ι* 5. 1—18 der johanneische Parallelbericht zum Vesperevangelium erscheint. Am vierten Fastensonntag rivalisieren ziemlich allgemein an *M* 8. 5—13 und *λ* 7. 1—10 die synoptischen Berichte vom Hauptmann von Kapharnaum[2] mit denjenigen von der Chananäerin, *M* 15. 21—31, bezw. *μ* 7. 24—30,[3] von welchen der letztere meist[4] um das auch selbständig auftretende[5] Stück 7. 31—37, die Heilung des Taubstummen, vermehrt ist. Wie bei den beiden Aussätzigen- und den beiden Gichtbrüchigenheilungen wollten offenbar auch hier sachliche Parallelen, Heilungen aus der

[1] Das *M*-Stück für die Vesper in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex, das längere *μ*-Stück für die Matutin in *Paris 51 (Anc. fonds 22)* und *Brit. Mus. 27 (Rich. 7171)*, das kürzere für die Messe in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*.

[2] Ersterer für die Messe, letzterer für die Matutin in *Brit. Mus. 25* und *27 (Rich. 7169* bezw. *7171)*, daneben nur letzterer für die Messe nach der zweiten Hand des Rabbûlâkodex und im unierten Ritus, nur ersterer für die Matutin in *Paris 51 (Anc. fonds 22)*.

[3] Der *M*-Text für die Matutin in *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* und überhaupt nicht in *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172)*, sonst stets für die Vesper; der *μ*-Text in dem angegebenen Umfang für die Matutin in der Bilderhs. in Jerusalem.

[4] Für die Matutin in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und im unierten Ritus, als zweite von nur zwei Tagesperikopen in *Sachau 322*.

[5] Für die Messe in *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172)*.



Ferne, zusammengestellt werden. Etwas ganz Andersartiges schieben dagegen die beiden durch Nachtevangelien der Fastensonntage sich auszeichnenden Hss. an den Perikopen vom Seesturm, μ 4. 27—41,[1] und der anschließenden Teufelsaustreibung, μ 5. 1—20,[2] in den Vordergrund, zu denen dann diejenige vom Wandeln des Herrn auf dem Meere, μ 6. 45—56, eine Art von Sachparallele bildet.[3] Vollkommen singulär ist es schließlich, wenn einmal auch μ 1. 21—31 (Besessenenheilung in Nazareth) als Meßevangelium auftritt[4] und Môšê bar Kêφâ das Herrenwort *M* 8. 22 in der für ihn maßgeblichen Tagesperikope las. Für den fünften Fastensonntag ist die Perikope vom barmherzigen Samaritan, λ 10. 25—37, die ihm in den späteren Brevierhss. zu Jerusalem den Namen gibt, in den Evangeliarien des 12. und 13. Jhs. vorerst nur einmal zu belegen.[5] Beinahe immer begegnet hier dagegen die durch Môšê bezeugte vom Jüngling von Nain, λ 7. 11—17.[6] Regulär sind neben derselben diejenigen vom Seesturme und der ihm folgenden Teufelsaustreibung und von Jairus' Töchterlein und der blutflüssigen Frau, μ 4. 35—5. 20[7] oder λ 8. 22—39[8] und μ 5. 21—43[9] oder λ 8. 40—56.[10] Die beiden durch Nachtevangelien ausgezeichneten Evangeliare behaupten demgegen-

---

[1] In *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* zur Messe. Als Nachtevangelium bietet die nämliche Hs. den entsprechenden Mosaiktext λ 8. 22 + μ. 4. 37—40 + λ 8. 25 f.

[2] In derselben Hs. zur Vesper.

[3] In *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172)* zur Matutin.

[4] Als Meßperikope in der Bilderhs. zu Jerusalem.

[5] Als erste der beiden Tagesperikopen in *Sachau 322.*

[6] Für die Vesper in *Paris 51 (Anc. fonds 22), Brit. Mus. 25* und *27 (Rich. 7169* bezw. *7171),* für die Matutin in *Brit. Mus. 26* und *28 (Rich. 7170* bezw. *7172),* zur Messe in der Bilderhs. zu Jerusalem, der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und dem unierten Ritus und als zweite der nur zwei Tagesperikopen von *Sachau 322.*

[7] Zur Vesper in der Bilderhs. zu Jerusalem.

[8] Zur Vesper nach der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und im heutigen unierten Ritus.

[9] Zur Matutin in *Paris 51 (Anc. fonds 22), Brit. Mus. 27 (Rich. 7171)* und der Bilderhs. zu Jerusalem.

[10] Als Meßevangelium in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169),* dagegen zur Matutin nach der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und im unierten Ritus.

über wieder eine Sonderstellung, indem sie bereits die sonst erst am folgenden Sonntag auftretenden Blindenheilungen in den Vordergrund stellen, wobei näherhin *M* 9. 27—35 (die zwei Blinden am Wege),[1] *μ* 8. 13 (14)—26 (Seefahrt und Blindenheilung in Bethsaida),[2] *μ* 10. 46—52 (Timaios vor Jericho)[3] und *ι* 9. 1—41 (der Blindgeborene)[4] in Betracht kommen. Nicht ganz selten scheint endlich auch eine Vorlesung von *λ* 4. 38—44 (Schwiegermutter des Petrus) gewesen zu sein,[5] während diejenige von *λ* 7. 1—10 (Hauptmann von Kapharnaum) nur ein einziges Mal bezeugt ist.[6] Die Samaritanperikope bietet nun beinahe die gesamte hsliche Überlieferung am sechsten und letzten Fastensonntag,[7] für den sie auch Môšê bar Kêφâ bezeugt. Den Namen eines Sonntags »des Blinden« rechtfertigt daneben das nicht minder regelmäßige Auftreten der Abschnitte vom Blindgeborenen, *ι* 9. 1—41,[8] und von den zwei Blinden vor Jericho, *M* 20. 29—34,[9] oder von Timaios, *μ* 10. (35)46—52,[10] einmal mit *M* 9. 32—35 (Heilung des besessenen Stummen)[11] als Vorsatzstück. Eine Einführung der doppelten Salbung durch die öffentliche Sünderin und in Bethanien bildet diesmal das Bezeichnende für die zwei ihre eigenen

---

[1] Beidemal zur Vesper. [2] Beidemal für die Messe.

[3] Als Nachtperikope in *Brit. Mus. 28 (7172)*.

[4] Als Nachtperikope in *Brit. Mus. 26 (7170)*.

[5] Sie begegnet in verschiedenem Zusammenhang zweimal, nämlich für die Matutin in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)* und für die Messe in *Brit. Mus. 27 (Rich. 7571)*.

[6] Als zweite der beiden Tagesperikopen in *Sachau 322*.

[7] Sie fehlt, hier abgesehen von der Berliner Hs., welche sie schon am Sonntag zuvor geboten hatte, nur noch in *Brit. Mus. 27 (Rich. 7171)*. Sonst ist sie ständiger evangelischer Lesetext der Vesper.

[8] Abgesehen von den beiden Hss. *Brit. Mus. 26* und *28 (Rich. 7170* bezw. *7172)* fast ebenso unverbrüchlich Text der Matutin. Die Kapitelangabe 10 des Kat. für *Paris 51 (Anc. fonds 22)* ist natürlich einfacher Druckfehler. Nur *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)* bietet die Perikope ausnahmsweise erst für die Messe.

[9] Zur Matutin in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*, für die Messe in der Bilderhs. zu Jerusalem.

[10] Im Rabbûlâkodex von zweiter Hand und im unierten Ritus zur Messe. *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* enthält im Nachtofficium einen entsprechenden Mosaiktext aus *M* 10. 46 + *λ* 18. 36—39 + *μ* 10. 49—52 + *λ* 18. 43.

[11] Zur Vesper in *Sachau 322*.



Wege gehenden Hss. mit Nachtevangelien,[1] wogegen eine Verwendung von λ 9. 37—45 (Heilung eines besessenen Knaben) wieder völlig singulär bleibt.[2]

So verwirrend das hier zusammengestellte Tatsachenmaterial auf den ersten Blick wirken mag, das durch eine Heranziehung weiterer Hss. gewiß noch sehr erheblich vermehrt würde, das für die evangelische Perikopenordnung unserer quadragesimalen Sonntagsreihe grundlegende Prinzip ist dennoch keinen Augenblick zu verkennen. In der Vorbereitungszeit auf die Gedächtnisfeier des Leidens und der Auferstehung des Herrn soll in den Hauptwundern derselben seine öffentliche Tätigkeit vorgeführt werden. Daneben hat die altantiochenische Mittfastenperikope vom barmherzigen Samaritan sich dauernd eine Stelle behauptet und wenigstens teilweise zu Anfang mit Rücksicht auf den Anfang der kirchlichen vierzigtägigen Fastenzeit die Erzählung vom vierzigtägigen Fasten und der Versuchung Christi, am Ende im Hinblick auf das Herannahen der Leidenswoche diejenige von der Salbung in Bethanien eine solche gewonnen. Durchgängig und mithin offenbar uralt ist sodann die Zusammenstellung je eines Paares von Sachparallelen an den fünf eigentlichen Fastensonntagen. Der eine und die zehn Aussätzigen, die Gichtbrüchigenheilung in Kapharnaum und am Bethesda, die Chananäerin und der Hauptmann von Kapharnaum, die Auferweckung der Tochter des Jairus und des Jünglings von Nain, die Heilung des Blindgeborenen und der oder des Blinden von Jericho, die Salbung in Bethanien und diejenige durch die öffentliche Sünderin sind offenbar die grundlegenden Paare. Unschwer würde eine Spezialuntersuchung auch darzutun vermögen, wie durch Verselbständigung verschiedener ursprünglich mit einzelnen dieser Hauptgegenstände der quadragesimalen sonntäglichen Evangelienlesung eine einzige Perikope bildender Stücke und durch Heranziehung weiterer

---

[1] Den Bericht über erstere, λ 7. 36—50, bietet *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172)* zur Matutin, neben μ 14. 3—9 über letztere in der Messe, während *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* einen Mosaiktext aus λ 7. 36 f. + μ 14. 3 + λ 7. 38 + ι 12. 3 + μ 14. 4 + ι 12. 4—6 + *M* 26. 10—13 + λ 7. 39—50 nach der Heraclensis zur Matutin und nach der Pešîttâ zur Messe enthält.

[2] Zur Vesper in *Brit. Mus. 27 (Rich. 7171)*.

Sachparallelen auch zu diesen, durch Aufnahme bald der einen, bald vielmehr der anderen Sachparallele in zwei, verschiedenen Evangelisten entnommenen, Paralleltexten, durch Verschiebung bestimmter Texte und Textgruppen von einem auf einen anderen Sonntag allmählich sich die ganze bunte Vielgestaltigkeit des soeben überschauten Bildes entwickelte. Eine solche Untersuchung kann leider aber, so verlockend sie wäre, im Rahmen der gegenwärtigen umfassenden Arbeit nicht angestellt werden.

Noch weniger ist es möglich, hier erschöpfend die evangelische Schriftlesung der Fastenwerktage zu behandeln. Dieselbe weist eine weitgehende Mannigfaltigkeit schon bezüglich ihres Umfanges auf. Das Einfachste bietet in dieser Richtung das Evangeliar *Paris 151 (Anc. fonds 22)* an einer hinter den Texten für den Kana-Sonntag mitgeteilten Reihe von nur acht »Evangelien des Fastens«. Man hat in denselben vielleicht Perikopen für die Matutin aller Wochentage und für eine abendliche Eucharistiefeier — wirkliche oder Praesanctificatenmesse — an den alten Rogationstagen Mittwoch und Freitag zu erblicken, die gleichmäßig in allen sechs Fastenwochen zur Verwendung kamen. Es wäre eine solche Ordnung allerdings so hochaltertümlich, daß es fast befremden müßte, wie sie sich bis in eine Hs. aus der ersten Hälfte des 12. Jhs. hinüberretten konnte. Denn schon im 6. berücksichtigte der ursprüngliche Schreiber des Rabbûlâkodex vielmehr wenigstens die oben berührte Unterscheidung zweier dreiwöchentlichen Texteshälften mit prinzipiell einer Evangelienperikope für jeden Tag der ersten und der vierten Fastenwoche, die ursprünglich bestimmt gewesen sein könnte, an demselben Wochentag je auch der beiden folgenden Wochen zur Verwendung zu kommen. Täglich je eine Perikope weisen nur in den beiden genannten Anfangswochen der zwei Fastenhälften sodann für das 13. bis 14. Jh. wieder die eigenartigen Evangeliare *Brit. Mus. 26* und *28 (Rich. 7170* und *7172)* auf, während sie in den übrigen vier Wochen eine solche nur an den Rogationstagen Mittwoch und Freitag bieten. Wenigstens vereinzelt wird dabei näherhin ausdrücklich diejenige des Samstags als für die Messe, diejenige anderer Wochentage als für die Vesper bestimmt eingeführt.[1] Allgemein als

[1] Das gleiche System liegt für die Wochen I—IV auch in *Brit. Mus.*



Matutinevangelien werden die Perikopen bezeichnet, welche unter Nichtberücksichtigung der Samstage die Hss. *Berlin 15 (Sachau 322)* und *Berlin 141 (Sachau 235)* vom J. 1241 für Montag bis Freitag jeder Fastenwoche enthalten. Je eine Perikope für schlechthin alle Fastenwerktage war demgegenüber schon im 8. Jh. dem ursprünglichen Schreiber des Tetraevangeliums *Vat. Syr. 13* geläufig, und auf seinem Standpunkte stehen später im 12. Jh. die Evangeliare *Brit. Mus. 25* und *27 (Rich. 7169* und *7171)*, abgesehen davon, daß das letztere von Dienstag bis einschließlich Freitag der ersten Woche sogar bereits eine doppelte Perikope der Vesper und der Matutin aufweist. Noch weiter geht in der reicheren Ausstattung auch der Fastenwerktage die wenig jüngere durch die zweite Hand des Rabbûlâkodex und das gedruckte Tetraevangelium Widmanstadts vertretene Perikopenordnung, indem sie diejenigen nicht nur der ersten, sondern auch der fünften Woche durch eine zweifache Perikope für Vesper und Matutin auszeichnet, während die übrigen Wochen wieder täglich eine Perikope aufweisen. Die reichste Entfaltung hat das feriale Evangeliensystem der jakobitischen Quadragesima endlich zu Anfang des 13. Jhs. in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem erreicht, mit dem *Dawk. 50* in Oxford Hand in Hand gegangen zu sein scheint. Neben der täglichen Perikope für die Matutin haben gleichmäßig in allen Wochen prinzipiell Dienstag bis Samstag bereits eine solche zur Vesper, die in erster Linie als Evangelium der auf die Vesper folgenden Praesanctificatenmesse gedacht ist, und der Samstag allein sogar eine dritte für seine vormittägliche wirkliche Meßfeier. Diese Ordnung hat sich wesentlich bis in den gegenwärtigen jakobitischen und den unierten Ritus der Gegenwart erhalten, welch letzterer allerdings sogar noch ein Mehr an einem Vesperevangelium auch der Montage aufweist.

Was die Auswahl der Texte für unsere Evangelienlesung der Fastenwerktage anlangt, so war für sie offensichtlich von jeher das Prinzip maßgebend, im Gegensatz zu den Wundererzählungen der Sonntagsevangelien die öffentlichen Lehrreden des Herrn zur Geltung zu bringen, wobei naturgemäß in allererster Linie

Add. 14.689 vor. In der fünften Woche hat hier dagegen nur der Samstag, in der letzten der Versuchungsfreitag eine Evangelienlesung.



die Bergpredigt in Betracht kommt. Sie ist es denn, welcher mit Ausnahme des letzten die acht »Fastenevangelien« des Pariser Evangeliars entnommen sind, indem hier auf *M* 4. 23—5. 16, 5. 20—30, 5. 33—48, 6. 1—5, 6. 16—24, 6. 25—7. 12 ein fremdartiges Stück nur an *M* 22. 1—14 (vom hochzeitlichen Kleide) folgt. Echt frühchristliche Weise wirkt hier nach. Denn bereits für das 6. Jh. bezeugen eine Evangelienlesung von *M* 6. 1—8. 7(17) für die erste Fastenwoche die Perikopenordnungen in dem aus Edessa stammenden Tetraevangelium *Vat. Syr. 12* vom J. 548 und im Rabbûlâkodex. Die reichere Ausgestaltung der werktäglichen Evangelienlesung der Quadragesima hat dann bei aller Vielgestaltigkeit, die sie auch nach ihrer textlichen Seite hin aufweist, allzeit daran festgehalten, mit Perikopen aus der Bergpredigt nach *M* in der ersten Woche zu beginnen, weiterhin aber unter fast ausschließlicher Heranziehung der Synoptiker neben das in den sonntäglichen Perikopen von derjenigen des Wundertäters gebotene eine Art Geschichtsbild der öffentlichen Wirksamkeit des Lehrers Christus zu stellen, so daß die entstehende Perikopenreihe am Donnerstag vor Palmsonntag mit Stücken aus der Zeit der letzten Reise nach Jerusalem oder der anschließenden Lehrtätigkeit in der Hauptstadt schließt.[1] Die Beschränkung auf wirkliche Lehrstücke ist dabei jedoch, abgesehen von den Evangeliarien *Brit. Mus. 26* und *28 (Rich. 7170* und *7172)*, nur für die vier ersten Wochen festgehalten. In der fünften Woche rücken auch in die feriale Evangelienlesung grundsätzlich die Wundererzählungen ein, was den Namen einer »Woche der Wunder« (*Šabbtâ δεθeδmεrâθâ*) erklärt, den sie nach dem Vorgang schon des Severianischen Ὀκτώηχος seit dem 11. Jh. in eigentlichen Brevierhss.[2] führt,

[1] So mit *μ* 10. 46—51 (Timaios bar Timaios, der Blinde vor Jericho) in *Brit. Mus. 25* und *27 (Rich. 7169* bezw. *7171)* und mit *λ* 9. 51—56 (*Incipit: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ*) + 26. 1—8 (Gespräch mit Priestern und Schriftgelehrten im Tempel nach dem Palmsonntag) als Matutinperikope in der Bilderhs. zu Jerusalem.

[2] So in den Choralbüchern *Brit. Mus. Add. 12.147* bezw. *12.149, 14.501* und *14.701, Bodl. Dawk. 1* und *43* und den Hussâjê-Sammlungen *Paris 167, 169, 171, 172 (Anc. fonds 102, 109, 38, 49)* und *Brit. Mus. Add. 17.272 foll. 75—79.* Dazu kommt dann noch gleicher Sprachgebrauch im Lektionar des 13. Jhs.



während in der gelegentlich[1] als »Hosiannawoche« (*Šabbtâ δεûšaʿnê*) bezeichneten sechsten Woche Stücke von beiderlei Art nebeneinanderstehen.

Was schließlich die nichtevangelische Schriftlesung der jakobitischen Quadragesima betrifft, so wäre eine Untersuchung der hslichen Lektionare dringend erwünscht. Das Athanasianische läßt wenigstens an den Sonntagen II—VI das auch die abendländische Septuagesima beherrschende frühchristliche Prinzip einer Genesis- und das im griechischen Ritus mit demselben verbundene einer Proverbienlesung in der Vorbereitungszeit auf Ostern noch als wirksam erkennen. Einer prophetischen und einer paulinischen gehen hier der Reihe nach je folgende Lesungen aus jenen beiden ATlichen Büchern vorher: Gen. 32. 24—32 (Jakobs nächtliches Ringen mit dem Gott-Engel) und Prov. 3. 1—18; Gen. 18. 20—33 (Gespräch Abrahams mit Gott wegen Sodoma und Gomorrha) und Prov. 15. 33—16. 15; Gen. 19, 1—14 (Zerstörung von Sodoma und Gomorrha) und Prov. 3. 27—4. 9; Gen. 15. 1—21 (Bund Gottes mit Abraham) und Prov. 8. 10—21; Gen. 31, 55—32. 21 (Jakobs Furcht vor Esau) und Prov. 10. 27—11. 9. Nicht minder ist das Nachwirken jenes Doppelprinzips einigermaßen noch in der Perikopenordnung der drei Lektionen fühlbar, welche wir das unierte Mossuler Brevier jeweils von Dienstag bis Samstag am Schlusse der Vesper, d. h. eigentlich für die Praesanctificatenmesse bieten sehen. Denn während die dritte regelmäßig den katholischen Briefen (Jakobus; I Petrus; II Petrus; I Johannes) entnommen ist, entstammt wenigstens während der ersten fünf Wochen ebenso regelmäßig die erste wieder der Genesis und die zweite den Weisheitsbüchern (Jesus Sirach; Proverbien; Qoheleth) mit Einschluß von Hiob (an zweiter Stelle). Nur in der letzten Woche liefern vielmehr die »Salomonische« Weisheit für die erste und die Klagelieder für die zweite ATliche Lektion den ständigen Lesestoff. Man wird keinen Augenblick zweifeln, daß derartiges auf alter, also jakobitischer Überlieferung beruht.

[1] Anscheinend erst seit etwa dem 13. Jh. in *Brit. Mus. Add. 14.690*, *Paris 158 (Suppl. 3)* und den beiden Berliner Hss. *Sachau 350* und *303* bezw. *172*.

3. Die Karwoche.

Die jakobitische Feier der Karwoche ist naturgemäß nicht weniger als die byzantinisch-griechische und die römisch-abendländische wesenhaft von derjenigen des frühchristlichen Jerusalem abhängig, deren so eingehende Beschreibung vielleicht die köstlichste Perle in den Aufzeichnungen der abendländischen Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. bildet. Schon ungefähr zur gleichen Zeit, als diese niedergeschrieben wurden, ist sofort die, wie wir aus ihnen ersehen, in Jerusalem heimische Palmenfeier des die Leidenswoche einleitenden Sonntags von hier auch nach Edessa übertragen worden.[1] Rund ein Jahrhundert später, unter dem nestorianischen Katholikos Bâβai (497—502/03), hat das »Fest der Palmen« auch in den Kirchen des Sassanidenreiches, in Nisibis und Seleukeia-Ktesiphon, Eingang gefunden.[2] Im nördlichen Westsyrien endlich bezeugt für Antiocheia den Palmsonntag unter dem Namen einer *ἑορτὴ τῶν ὡσαννῶν* eine der *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* des Severus.[3] Seine Feier wurde mithin von der im 6. Jh. sich konsolidierenden jakobitischen Kirche in dem ganzen für sie zunächst in Betracht kommenden geographischen Gebiete bereits vorgefunden, und es ist begreiflich, wenn der »Hosiannasonntag« (*Ḥaδbεšabbâ δεʿúšaʿnê*), wie derselbe im Anschluß an die altantiochenische Ausdrucksweise hier ständig heißt, in ihrem Ritus allzeit die Stellung eines der hervorragendsten Herrenfeste zweiten Ranges behauptet hat. Während aber dem altchristlichen Gottesdienste Jerusalems zur Zeit der (Silvia-)Etheria lediglich eine Palmenprozession als Erinnerungsfeier des Einzugs Jesu eigen war,[4] eine »Palmen«weihe dagegen noch in Antiocheia zu Anfang des 6. Jhs. unbekannt gewesen sein dürfte, wird auf jakobitischer

[1] Vgl. die Chronik des Josua Stylites bei Assemani B. O. I. S. 269. Die Ausgaben von Martin und Wright sind mir im Augenblick unzugänglich.

[2] Nach den Patriarchenbiographien des Mârî ibn Sulaimân (Gismondi, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. Pars prior*, Rom 1899, S. 46. Übersetzung S. 41). Gleichzeitig kam hier auch die Feier des Festes der Verklärung in Aufnahme.

[3] Vgl. R. Q. S. XI S. 59.

[4] Vgl. *Peregrinatio* 31 (Geyer a. a. O. S. 83 Z. 17—84 Z. 18).

Seite eine solche als etwas längst Bekanntes und Geübtes, ja als eine der Hauptfeiern des gesamten Kirchenjahres, anläßlich deren allerorts »die ganze Stadt sich« in der Kirche »versammelte«, bereits durch ein Dokument vom J. 834 urkundlich bezeugt, und zwar hören wir schon hier, daß die geweihten »Palmen« näherhin Ölzweige waren.[1] Das Formular für diese »Weihe der Zweige« (*Burrâχ saukê*) findet sich denn auch bereits im Pontifikal-Rituale Michaels des Gr. und fehlt natürlich auch in den späteren hslichen Processionalien wohl niemals. Die Evangelienlesung des Tages, die schon im 6. Jh. nach der Perikopenordnung erster Hand des Rabbûlâkodex an den Einzugsberichten nach *M*, *λ* und *ι* nicht weniger als drei verschiedene Perikopen umfaßte, setzt sich späterhin regelmäßig aus deren vier zusammen, wobei meist *λ* 19. 28—40 (48) für die Vesper, *M* 21. 1—22 für die Matutin, *μ* 11. 1—23 für die auf diese folgende Palmenweihe und *ι* 12. 12—22 für die Messe zur Verwendung gekommen zu sein scheint.[2] Sogar noch eine erheblich weitere Ausgestaltung weist die evangelische Perikopenordnung des Palmsonntags in *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* auf, wo auf die der Reihe nach für Vesper, Nachtofficium, Matutin und Palmenweihe gebotenen Pᵉšîttâtexte von *M* 21. 1—17, *μ* 11. 1—18, *λ* 19. 27—48 und *ι* 12. 12—16 noch für vier »ʿEδnê des Tages«, d. h. gewiß für Terz, Sext, Non und die Messe nach der Heraclensis nochmals *M* 21. 1—17, *μ* 11. 1—11, *λ* 19. 28—26 und *ι* 12. 12—18 folgt.

Mit seinem durchaus festtäglichen Charakter steht nun der Palmsonntag des jakobitischen Ritus nur an der Schwelle der eigentlichen Karwoche desselben, die als festgeschlossene eigentümliche liturgische Größe erst mit dem Montag beginnt. Von der Auszeichnung, die ihre Officien durch veränderliche Horen-

[1] Vgl. Weltchronik Michaels d. Gr. XII 18 (*ed.* Chabot S. 530 Übersetzung III S. 87). Die Stelle gehört einem hier wörtlich mitgeteilten Dokument des Patriarchen Dionysios über das Verhältnis der Kirchen von Taγriϑ und Mossul an, datiert vom November des genannten Jahres. Bereits stehen sich Palmenweihe und Weihe des Chrisams (»Myron«) in Wertschätzung gleich.

[2] So beispielsweise nach *Paris 51 (Anc. fonds 22), Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)* und der Bilderhs. zu Jerusalem.

und *Suttârâ*-Texte, von der Erweiterung, die speziell Nachtofficium und Tageshoren während ihrer erfahren, war schon früher zu reden Gelegenheit. Eine weitere Eigentümlichkeit ihres gesamten Tagzeitengebetes sind sodann die *Bâttê ðeḥaššâ* (»Leidensstrophen«) genannten responsorischen Gesänge, die vor allen Bâʿwâϑâ desselben Platz finden. Rubriken des unierten Mossuler Brevierdruckes[1] besagen endlich, daß während der ganzen Woche das Trishagion und die üblichen Schlußgebete des Officiums bezw. seiner einzelnen Texte wegfallen, ein eigentümliches »Eingangsgebet« an die Spitze des Nachtofficiums trete und ein eigentümlicher Schluß-ʿEδnâ den sonst »allgemeinen«, während der Quadragesima »der Buße« gewidmet gewesenen dritten Nokturn desselben ersetze, keinerlei mit Hallelujah untermischter Palmengesang stattfinde und auch die Evangelientexte *sine cantu* im Tone der Trauer vorgelesen, daß ferner in Matutin bezw. Nachtofficium die ψψ 148 ff., 116 und 132, das Magnificat und die Makarismen nur am Donnerstag und Samstag rezitiert würden, Dinge, die man ihrer Natur nach wohl durchweg auch für den älteren jakobitischen Gottesdienst wird annehmen dürfen. Als Ersatz für die Textgruppe ψψ 148 ff., 116, Magnificat und Makarismen erscheint nach dem Mossuler Druck[2] in der Matutin der drei ersten Wochentage ψ 2, hinter derselben in derjenigen des Gründonnerstags ψ 52 (Peš. 53).

Was die hsliche Überlieferung wenigstens bezüglich der evangelischen Schriftlesung betrifft, so bleibt diese hier an Umfang teils hinter dem unierten Brevierdrucke zurück, teils nimmt sie noch eine erheblich größere Ausdehnung als in demselben an. Während beispielsweise die Evangeliare *Paris 51 (Anc. fonds 22), Brit. Mus. 26* und *28 (Rich. 7170* und *7172),* abgesehen vom Karfreitag, prinzipiell auf jede Evangelienlesung des Nachtofficiums und der Tageshoren verzichten, weisen *Berlin 15 (Sachau 322), Brit. Mus. 25 (Rich. 7169), Dawk. 50* und das illustrierte Evangeliar in Jerusalem eine Perikopenordnung auf, die mindestens schon für Montag bis Donnerstag je eine eigene Evangelienperikope für alle drei Tageshoren und

[1] V S. 1 f.
[2] V S. 55 bezw. 169.

ebensoviele Qaumê der Nacht aufweist. In hohem Grade beachtenswert ist dabei die Textgestalt nicht nur der eigentlichen Passionsevangelien, sondern auch mancher für die drei ersten Wochentage gebotenen Perikopen, welche gleich jenen einen mosaikartigen Aufbau aus Abschnitten, ja aus einzelnen Versen verschiedener Evangelisten zeigen. Recht absonderliche Kombinationen sind hierbei mitunter beliebt, und die dem Tatianischen *Διὰ τεσσάρων* sich zuwendende Forschung dürfte schwerlich auf die Dauer an diesen Dingen völlig achtlos vorübergehen können. Höchst mannigfaltig gestaltet sich sodann in den verschiedenen Hss. bis einschließlich der Tageshoren des Gründonnerstags im einzelnen wieder die gegenständliche Auswahl der evangelischen Lesestücke. Das leitende Prinzip ist indessen wie bei der Evangelienlesung der Sonn- und Werktage der Fastenzeit unverkennbar. Das an Ereignissen und vor allem an Herrenreden einst wirklich in diese Tage Gefallene will vorgeführt bezw. überhaupt die vorwiegend Lehrstücke bietende Evangelienordnung der Fastenwerktage in der Weise ergänzt werden, daß wie an jenen die galiläische, so nunmehr die Lehrtätigkeit des Herrn in Jerusalem zur Geltung kommt. Neben den Erzählungen von der Tempelreinigung, dem Feigenbaume, der Salbung in Bethanien,[1] der Beratung im Hause des Kaiphas,[2] dem Verrat des Judas und den Vorbereitungen zum Abendmahle[3] stehen naturgemäß die großen synoptischen Lehrstücke *M* 21. 23—25, *μ* 11. 27—13 und *λ* 20 f. im Vordergrunde. Daneben kommt jetzt Johanneisches reichlich zur Verwendung, und zwar werden neben *ι* 12. 23—50 sowohl die früheren Lehr- und Streitreden aus *ι* 5—10, als auch die Abschiedsreden 13. 21—16 herangezogen. Ja selbst synoptisches

[1] Beides (*μ* 11. 11—33) zur Vesper, nur vom Feigenbaum (*λ* 21. 23—22. 2) zur Matutin des Dienstag in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*.

[2] Zur Vesper des Mittwoch in *Paris 51 (Anc. fonds 22)* (*ι* 11. 47—54), *Sachau 322* (weiter bis 12. 9), *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* (Mosaiktext aus *M* 26. 1 f. + *λ* 18. 32—34 + *M* 26. 3 f. + *ι* 11. 47—57) und der Bilderhs. in Jerusalem (Mosaiktext aus *μ* 9. 30—37 + *M* 26. 1—5 + *ι* 11. 97—54).

[3] Am Gründonnerstag in der Bilderhs. zu Jerusalem (*λ* 22. 1—7 + *M* 26. 17 + *λ* 22. 8—13) zur Terz, in *Bodl. Dawk. 50* und *Sachau 322* (*λ* 22. 1—13) zur Matutin.

Material aus früherer Zeit findet vereinzelt jetzt erst Benutzung.[1] Mit dem Abend des Gründonnerstags beginnen alsdann, um sich bis zum Morgen des Karsamstags fortzusetzen, die harmonistischen Passionsevangelien, deren Aufbau im einzelnen wieder weit davon entfernt ist, in allen Hss. genau derselbe zu sein.

Neben der evangelischen haben nach dem endgültigen Lektionssystem mindestens Vesper und Matutin an allen Tagen der Karwoche auch eine nichtevangelische Schriftlesung, die, soweit das Mossuler Brevier einen Rückschluß auf echt Jakobitisches zuläßt, streng derjenigen der regelmäßigen eucharistischen Liturgie nachgebildet, mit je einem Zummârâ vor der ersten und vierten Lektion jeweils aus vier Perikopen besteht, von welchen die erste fast immer dem Pentateuch, die zweite meist den Propheten und immer die dritte den *Πράξεις* im weiteren Sinne, d. h. der Apostelgeschichte und den katholischen, die vierte aber den Paulusbriefen entnommen ist. Wie weit eine entsprechende A- und NTliche Lektion, vom Karfreitag abgesehen, sogar in Nachtofficium und Tageshoren ihren Platz fanden, wäre noch auf Grund der Hss. zu untersuchen.[2]

Fassen wir die einzelnen Tage der Karwoche und ihre Spezialfeiern näher ins Auge, so geben zunächst für Montag bis Donnerstag einschließlich die in so vielfacher Beziehung merkwürdigen beiden Evangeliare *Brit. Mus. 26* und *28 (Rich. 7170* und *7172)* von einem sonst völlig verschollenen, offenbar uralten Gottesdienste des Vormittags Kunde, für welchen sie jeweils eine Evangelienperikope »*τοῦ βαπτιστηρίου*« (*deβêϑ maʿmûδîϑâ*) mitteilen. Die betreffenden Stellen sind der Reihe nach *ι* 3. 22—4. 3 (Johannes in Ainon), 2. 23—3. 15 (Gespräch mit Nikodemus), 5. 1—18 (Gichtbrüchigenheilung am Bethesda) und 7. 37—8. 10 (Letzter Tag des Laubhüttenfestes und Ehebrecherin. *Inc.*: *Ἐάν τις διψᾷ, ἐρχέσθω πρός με καὶ*

---

[1] Beispielsweise gehören hierher die Mosaiktexte *M* 13. 31—36 + *λ* 13. 22—28 + *M* 8. 11 f. + *μ* 10. 31 in der Bilderhs. zu Jerusalem für das Nachtofficium bezw. *λ* 13. 31—33 + *μ* 8. 38 + *λ* 12. 50; 13. 17 + *μ* 3. 6; 6. 3 + *ι* 10. 39 f. für die Non des Mittwoch.

[2] Das Athanasianische Lektionar bietet hier entsprechend seiner grundsätzlichen Nichtberücksichtigung von Ferialtagen allerdings gar nichts. Im Lektionar des 9. Jhs. fehlen Lesungen für den Montag noch.

πινέτω usw.). Offenbar handelt es sich hier um eine der Vorbereitung auf die österliche Taufe gewidmete, also wesenhaft frühchristliche Feier, die an dem Orte selbst abgehalten wurde, wo jene in wenigen Tagen zu spenden war.[1]

Eine eigentümliche Feierlichkeit war sodann seit alters mit dem Nachtofficium des Montags an einer Prozession unter dem rätselhaften Namen der »Ankunft am Hafen« (*Waʿdɛh dalɛmênâ*) verbunden. Das Formular für dieselbe gehört wiederum, schon im Pontifikal-Rituale Michaels d. G. enthalten, zu dem Stammbestandteile der hslichen Processionalien. Man möchte auch in diesem Falle zunächst wohl am ehesten an eine mit der Vorbereitung auf die Ostertaufe zusammenhängende Zeremonie denken. Indessen weist die von den Evangeliarien im Anschluß bald an den zweiten, bald an den dritten Qaumâ des Nachtofficiums ständig für die Feier gebotene Perikope von den klugen und törichten Jungfrauen, *M* 25. 1—13, wenig in diese Richtung.[2] Ein Analogon hat weder der griechische Ritus aufzuweisen, noch bestand ein solches in demjenigen des frühchristlichen Jerusalem.[3] Dem letzteren eigen war dagegen am

[1] Vgl. eine allenfalls etwa entsprechende Feier der *προπαρασκευὴ τῆς εἰς τὸ βαπτιστήριον εἰςόδου*, die nach dessen Homilien zur Zeit des Severus mit dem Nachmittagsgottesdienst des ersten Fastensonntags in Antiocheia verbunden war, R. Q. S. a. a. O. S. 57. Zu erinnern ist auch an die allerdings die österliche Tauffeier vielmehr fortsetzenden täglichen Gesangs- und Gebetsgottesdienste der Osteroktav, welche nach der *Peregrinatio Silviae* 47. 1 (Geyer a. a. O. S. 99 Z. 1—4) den Vortrag der mystagogischen Katechesen einleiteten und in den täglichen *missae pro baptizatis in ecclesia hyemali* jener Oktav noch im heutigen ambrosianischen Missale Mailands ein Seitenstück finden.

[2] Es wäre allenfalls auch denkbar, daß dieser Evangelientext das zuerst und ursprünglich Gegebene gewesen wäre und die Zeremonie sich an ihn erst als eine Versinnbildlichung des nächtlichen Kommens des Bräutigams angeschlossen hätte.

[3] Zwei mittelalterliche Ordines in der Hs. *Vat. Syr. 155* (fol. 9 r° A bezw. 1 r° AB) geben vom Verlaufe der jakobitischen Zeremonie folgendes Bild. Nach dem zweiten Qaumâ der Nacht begibt sich der Klerus in den Altarraum und legt die heiligen Gewänder an. Zahllose Lichter werden angezündet, so daß jedes Gemeindemitglied eine brennende Kerze trägt. Nach einer Reihe von Gesängen setzt sich die Prozession mit Kreuz, Evangelienbuch, Flabelli und Rauchfässern in Bewegung, um den Altarraum durch die südliche Seitentüre zu verlassen. Am Westende des Gotteshauses

späten Abend des Dienstag eine Prozession nach dem Ölberg, wo in der Höhle, in welcher der Herr die Jünger unterwiesen haben sollte, der Bischof selbst die Parusieperikope *M* 24. 4 ff. verlas.[1] Es steht nun hiermit zweifellos im Zusammenhang, wenn wenigstens einzelne jakobitische Evangeliare wie die Bilderhs. in Jerusalem und *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*, allerdings in der Parallelredaktion *λ* 21. 5—(23)28, gleichfalls die Parusierede unter den evangelischen Lesetexten des Dienstag aufweisen.[2] Mit der frühchristlichen Weise Jerusalems, nach welcher entsprechend am späten Abend des Mittwoch auf der Schwelle des Heiligen Grabes die Erzählung vom Verrate des Judas vorgelesen wurde, berührt es sich ferner, wenn an diesem die jakobitischen Evangeliare durchgehend wenigstens den Bericht von den Beratungen im Hause des Kaiphas als eigentlich charakteristische Tagesperikope aufweisen.[3]

Für den Gründonnerstag, den »Donnerstag des Pascha« (*Ḥamšâ δεφeṣḥâ*) oder »der Mysterien« (*Ḥamšâ δεrâẓê*), wie die Terminologie des jakobitischen Ritus ihn nennt, werden die Zeremonien der (Fuß)waschung (*Šεjâγtâ*) und der Chrisamweihe (*Quddaš Mûrôn*, »Konsekration des *μύρον*«) schon durch eigene für sie bestimmte Gesänge im *Ὀκτώηχος* des Severus bezeugt, wie solche denn auch in der Folgezeit in den hslichen Choralbüchern sich ständig finden. Vollformulare für beide bietet das Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr., und in späteren

angelangt, bleibt man stehen, und nach Psalmengesang folgt die Verlesung der evangelischen Perikope »von den zehn Jungfrauen«. Nun begibt man sich zur Türe der Sakristei oder, wenn ein solches vorhanden ist, zum Baptisterium, wo der Rest der liturgischen Gesänge und das zugehörige Gebet vorgetragen wird. »Vor der Schwelle« der Haupttüre des Altarraumes niedergeworfen betet man endlich in lautem Rufen: »Die Türe deiner Barmherzigkeit verschließe nicht.« Die Verlesung der Chrysostomoshomilie »εἰς τὰ φῶτα« (?) macht den Schluß; in Edessa ist statt derselben diejenige »über den Weinberg« gebräuchlich.

[1] *Peregrinatio* 33 (Geyer a. a. O. S. 84 Z. 24—85 Z. 7). Im heutigen griechischen Ritus ist das Stück entsprechend evangelische Perikope des *Ὄρθρος* an diesem Tage.

[2] Beide näherhin zum zweiten Qaumâ der Nacht.

[3] Vgl. *Peregrinatio Silviae* 34 (Geyer a. a. O. S. 85 Z. 9—17). Bezüglich der jakobitischen Perikopenordnung sind die Nachweise soeben S. 233 Anm. 2 bereits gegeben.



Processionalien fehlt dasjenige der Chrisamweihe nur, weil und insoweit dieselben für den Gebrauch nicht des Bischofs, sondern einfacher Priester bestimmt waren. Was die Einordnung beider Feierlichkeiten in das Gefüge des regulären Tagzeitengottesdienstes anlangt, so ist bald ein Anschluß der Chrisamweihe an die Sext und der Fußwaschung an die Non,[1] bald eine solche der ersteren an die Terz und der letzteren an die Sext bezeugt.[2] Dabei bildet dann ι 13. 1—19(20) natürlich die kaum je ein Schwanken aufweisende evangelische Perikope der Waschungszeremonie,[3] während der Bericht *M* 26. 1(6)—19(16) über die Bethaniensalbung eine gleich ausschließliche Geltung als solche der Chrisamkonsekration nicht gewonnen hat, in dieser Rolle vielmehr an μ 14. 1—26 (Bethaniensalbung und Abendmahl)[4] oder μ 14. 1 f. + λ 7. 36—50 (als Bethaniensalbung gefaßte Salbung durch die öffentliche Sünderin)[5] gelegentliche Rivalen findet. Auf die Bedeutung des Tages als Einsetzungstag der Eucharistie weist in den Perikopenordnungen verschiedener Evangeliare eine Verwendung des johanneischen Stückes vom Fleische und Blute des Menschensohnes schon in Vesper,[6] Nachtofficium[7] oder Matutin[8] hin. Einer wirklichen

---

[1] So beispielsweise in *Bodl. Dawk. 50* und der Bilderhs. zu Jerusalem. Die gleiche Ordnung ist wohl auch in *Paris 54 (Anc. fonds 22)* unterstellt.

[2] So beispielsweise in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*.

[3] Nur in der soeben zitierten Hs. beschränkt sich dieselbe auf ι 13. 2—11, während ι 13. 12—15 zu der erst folgenden Non verlesen wird.

[4] In der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex bezw. bei Widmanstadt. Die Angabe: μ 15. 1 bei Beißel a. a. O. S. 57 beruht auf einem offensichtlichen Druckfehler.

[5] In *Bodl. Dawk. 50*, wo dann allerdings mit nochmaliger Erwähnung der Chrisamkonsekration zur Non auch noch *M* 26. 1—19 mitgeteilt wird.

[6] In *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* erinnert an dasselbe hier wenigstens noch die Verlesung von ι 6. 63—71 + λ 22. 1—6. An Stelle der Verheißung der Eucharistie ist hier diejenige des Verrats in den Vordergrund getreten. Die fast durchweg herrschende Vesperperikope setzt dagegen mit ι 7. 37 (letzter Tag des Laubhüttenfestes) ein. Die ἐσχάτη ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ἑορτῆς der durch Quadragesima und erste Karwochtage eingeleiteten Osterfeier soll eben der Gründonnerstag sein.

[7] So in *Sachau 322* (ι 6. 24—39 und ι 6. 41—80 für die Qaumê II und III).

[8] So in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem (ι 6. 28—58).

Feier der Eucharistie entbehrt der jakobitische Gründonnerstag selbst dagegen nach der gewöhnlichen liturgischen Tagesberechnung streng genommen. Denn die auf ihn als natürlichen Tag fallende — die »Paschamesse« (*Qurrâβâ δεφeṣḥâ*), wie der jakobitische Ausdruck lautet, — schließt sich erst an die liturgisch das Officium des Karfreitags eröffnende Vesper an.

Dieser, der »Kreuzigungsfreitag« (*ʿErûβtâ δaχeqîφûϑâ*) genannt, bildet so in jeder Beziehung den dominierenden Höhepunkt der gesamten Leidenswoche. Eine besonders umfangreiche Reihe ATlicher Lektionen[1] leitet sofort von seiner Vesper zu der Paschamesse über, deren evangelische Perikope als erstes der harmonistischen Passionsevangelien einen umfassenden Abendmahlsbericht bietet. Wurzelt diese gleich der entsprechenden Abendmesse des griechischen Ritus in dem Vorbilde der sogar doppelten Abendmesse, welche schon um 395 in Jerusalem gegen Sonnenuntergang des Gründonnerstags in der konstantinischen Basilika und hinter dem Kreuzigungsfelsen gefeiert wurde,[2] so gehen, wie die nächtliche *ἀκολουθία τῶν ἁγίων Παθῶν* der Griechen,[3] das Nachtofficium und die eigenartig gestaltete Matutin des jakobitischen Karfreitags im letzten Grunde auf die Prozession zurück, die damals in der Nacht vom Gründonnerstag zum Karfreitag, durch mehrere Stationsgottesdienste mit Gesang und Schriftlesung unterbrochen, sich über den Ölberg der heiligen Stadt zu bewegte.[4] Nach

---

[1] Der Text derselben findet sich gelegentlich als Vorsatz- oder Anhangstück in jakobitischen Missalien.

[2] Vgl. *Peregrinatio Silviae* 35 § 1 (Geyer a. a. O. S. 85 Z. 23—26, 29 ff.): *Itaque ergo collecto omni populo aguntur, quae agenda sunt, fit ipsa die oblatio ad Martyrium et facitur missa hora forsan decima ibidem. . . . Facta ergo missa Martyrii venitur post Crucem, dicitur ibi unus ymnus tantum, fit oratio et offerret episcopus ibi oblationem et communicant omnes.*

[3] Vgl. bezüglich der letzteren das klassische Zeugnis hierosolymitanischer Bodenständigkeit in der zweiten Strophe ihres Triodions: *Ῥυφθέντες πόδας καὶ προκαθαρθέντες μυστηρίου μεθέξει τοῦ θείου νῦν, Χριστέ, σοῦ οἱ ὑπηρέται ἐκ Σιὼν ἐλαιῶνος μέγα πρὸς ὄρος συνανῆλθον, ὑμνοῦντές σε, φιλάνθρωπε.*

[4] Vgl. die ausführliche Beschreibung der *Peregrinatio* 36 (Geyer a. a. O. S. 86 f.) und über die Stationen des Prozessionsweges in späterer Zeit nach dem *Τυπικὸν τῆς Ἀναστάσεως* für die Kar- und Osterwoche meine Darlegungen O. Chr. V S. 266—282.

dem Mossuler Brevierdruck[1] durch ψ 108 (Peš. 109) als biblischen Kern des Maʿjɛrânâ eröffnet, wächst der erste Bestandteil der jakobitischen Doppelfeier bis zu einem Umfang von fünf ʿEδnê oder Qaumê an, eine Zahl, die schwerlich nur zufällig auch diejenige der durch die (Silvia-)Etheria bezeugten Stationsgottesdienste der frühchristlichen Nachtfeier Jerusalems ist. Mindestens die drei ersten ʿEδnê weisen dabei eine Evangelienlesung auf, welche nach *Vat. Syr. 12* in Edessa schon um 548 mit *M* 26. 31 begann und die Leidensgeschichte bis zur Verleugnung Petri weiterzuführen pflegt. Für die Matutin lehrt sodann der Mossuler Druck[2] hinter ψ 62 unter Beiseitelassung aller weiteren gewöhnlichen biblischen Gesangstexte die ψψ 34 (Peš. 35), 68 (Peš. 69). 21b—37, 53 (Peš. 54) und 21 (Peš. 22) als außerordentliche Träger des ʿEnjânê-Gesanges kennen, während die evangelische Perikope hier auch in den Hss. mit *M* 27. 1 zu beginnen pflegt, aber in den verschiedenen einen wechselnden Umfang zeigt. Nichts anderes als die *μεγάλαι ὧραι* des griechischen sind ferner die gleichfalls besonders reich ausgestalteten Tageshoren des jakobitischen Karfreitags, das nicht mißzuverstehende Spiegelbild des Lese- und Gesangsgottesdienstes, der in Jerusalem am Ende des 4. Jhs. »*ab hora sexta usque ad horam nonam*« die Gemeinde zwischen der Anastasis-Rotunde und dem Kreuzigungsfelsen versammelt hielt.[3] Als einleitende Psalmodie der Horen lehrt der Mossuler Druck[4] der Reihe nach die ψψ 50 (Peš. 51), 54 (Peš. 55) und 57 (Peš. 58) kennen. Für die evangelischen Perikopen stehen sachgemäß die Verurteilung des Herrn in der Terz, die Kreuztragung und Kreuzigung in der Sext und der Kreuzestod in der Non im Mittelpunkt. Voran geht derselben nach dem endgültigen Lektionssystem hier wie in der Matutin und mindestens den drei ersten ʿEδnê des Nachtofficiums eine Folge von wenigstens, wiederum wie gewöhnlich in der Messe, je zwei A- und NTlichen Lektionen. Sonst in den Tageshoren unerhörter Maδrâšê-Gesang vervoll-

[1] V S. 187.

[2] V S. 219 ff.

[3] Eingehende Beschreibung wieder *Peregrinatio* 37 § 4—7 (Geyer S. 89 Z. 2—90 Z. 1.

[4] V. S. 234, 245 und 261.

ständigt die einzigartige Großartigkeit des Gesamtbildes. Erweisen sich somit bisher als Erben des frühchristlich-hierosolymitanischen gleichmäßig sowohl der jakobitische, als der griechische Karfreitagsritus, so steht jenem schließlich der erstere noch näher als der letztere, sofern er, im Gegensatz zu ihm hier mit dem abendländisch-römischen übereinstimmend, auch den in Jerusalem schon um 395 geübten[1] Brauch der Kreuzesverehrung (*Seγdεϑâ ďaṣεlîβâ*) und zwar hinter der Non aufweist, nachdem zu Anfang der Sext das Kreuz in feierlicher Prozession aus dem Altarraume hervorgetragen und auf einer den Golgothafelsen darstellenden Erhöhung aufgepflanzt worden war.[2] Wiederum ist es bereits der *Ὀκτώηχος* des Severus, der auch für diese Zeremonie Gesänge enthält und damit den Nachweis erbringt, daß dieselbe sehr frühe ihren Weg von Jerusalem nach Antiocheia fand. Entsprechend bildet den ersten Zeugen auch ihres Vollformulares dann das Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr., während wenigstens einzelne Evangeliare eine gesonderte evangelische Perikope für sie aufweisen.[3] Eine in den jüngeren Processionalien sie abschließende symbolische Grablegungsfeier ist eine spätere Erweiterung.[4]

Gegen seinen Karfreitag fällt endlich der Karsamstag des jakobitischen Kirchenjahres erheblich ab. Die Gesänge seines

---

[1] Vgl. die Beschreibung der *Peregrinatio* 37 § 1 ff. (Geyer a. a. O. S. 88 Z. 5—89 Z. 2).

[2] Wenigstens entspricht dies dem heutigen unierten Ritus. Vgl. *Breviarium* V 248 (nach dem Sěďrâ der Sext): »Hier bringen sie in Prozession das Kreuz heraus, indem sie die entsprechenden Strophen singen, und pflanzen es auf Golgotha auf.« Der Gesamttext eines jakobitischen Formulars dieser *adoratio crucis* ist mit lateinischer Übersetzung publiziert von St. Borgia, *De Cruce Vaticana ex dono Iustini Augusti in parasceve maioris hebdomadae publicae venerationi exhiberi solita commentarius*, Rom 1779 als *Appendix* S. I—XLI. Einen doppelten im einzelnen von diesem Texte abweichenden Ordo wohl von höherem Alter enthält auch für diese Zeremonie die Hs. *Vat. Syr. 155* fol. 9r°B—1v°A.

[3] Wo dies nicht geschieht, hat es in der engen Verbindung der *adoratio crucis* mit der Non seinen Grund, sofern dasjenige der letzteren zugleich auch ihr Evangelium ist.

[4] Vgl. auch im *Breviarium* V S. 271 (hinter der Non): »Hier vollziehen sie die *τάξις* der Kreuzesverehrung und hierauf vollziehen sie die *τάξις* des lebenspendenden Begräbnisses, wie im Festfeierbuche geschrieben.«

Officiums lassen in ihm vor allem den Erinnerungstag an die Höllenfahrt der Seele Christi und die dort durch sie an die Altväter ergangene Heilsverkündigung erkennen, womit auch seine Bezeichnung als »Samstag der frohen Botschaft« (*Šabbtâ δasεβarεϑâ*) zusammenhängen dürfte. Grablegung und Versiegelung des Grabes bilden die naturgemäßen Gegenstände seiner Evangelienlesung in der Vesper und der Matutin, welch letztere[1] außerdem noch einmal die übliche viergliedrige Lektionenreihe aufweist. Wo dagegen auch für seine Tageshoren evangelische Perikopen geboten werden, enthalten diese in Terz und Sext auf dessen Auferstehung hinweisende Lehrworte des Herrn.[2] Aus seiner Non wächst ein demjenigen des ersten Montags der Quadragesima entsprechender Ritus »der Versöhnung« (*dεšuβqânâ*) heraus, für welchen die Evangeliare teilweise, wie für jenen, *M* 18. 18—35 als Perikope bieten, während das Vollformular wieder erstmals das Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr. kennen lehrt. Ursprünglich hat es sich hier — dies darf wohl mit Bestimmtheit behauptet werden — um den Akt der Rekonziliation der Büßer gehandelt.

4. Die einfallenden Heiligenfeste und deren Behandlung.

Die jakobitische Quadragesima und Karwoche hat ursprünglich prinzipiell jede Feier eines Heiligenfestes ausgeschlossen. Eine Ausnahme von der grundsätzlich wohl die längste Zeit strenge festgehaltenen Regel hat von jeher nur dasjenige der vierzig Martyrer von Sebaste gebildet, dessen Feier wiederum schon für das Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. übereinstimmend eine Homilie[3] und der *Ὀκτώηχος* des Severus bezeugen. An welchem Tage näherhin zu seiner Zeit die antiochenische Kirche das Gedächtnis der im ganzen Orient hochverehrten Blutzeugen beging, ist aus diesen Quellen nicht zu ersehen. Späterhin hat das Bestreben, eine Feier der Eucharistie

[1] Nach *Breviarium* V S. 309 ff.

[2] Vgl. beispielsweise in *Sachau 322* die Stücke *μ* 9. 31 + *M* 12. 38—42 + *λ* 6. 5 + *ι* 5. 16 ff. bezw. *M* 12. 43—45 + *ι* 2. 18—21.

[3] Nämlich Nr. XLI der Sammlung. Vgl. R. Q. S. XIII S. 318.

zu ihrer Ehre mit dem Prinzip in Einklang zu bringen, das an den eigentlichen Fasttagen der Quadragesima eine wirkliche Messe ausschloß, zu einer sehr verschiedenartigen Behandlung desselben geführt. Die beiden Rezensionen des Synaxars, das Festkalendarium A und das Ja'qûβ von Edessa zugeschriebene Martyrologium verzeichnen es an dem auch in der griechischen Kirche den Heiligen geweihten 9. März, und die letztgenannte Quelle fordert ihrerseits, allerdings, wie wir sofort sehen werden, nicht ohne eines abweichenden Brauches zu gedenken, ausdrücklich die tatsächliche Feier des Festes an diesem Datum ohne Rücksicht darauf, auf welchen Wochentag es falle. Entsprechend werden auch in Choralbüchern vereinzelt[1] die Gesänge für den Tag der vierzig Martyrer unter demselben, einmal[2] werden sie hier erst unter dem 14. März mitgeteilt. Häufiger ist in eigentlichen Brevierhss. die Feier aber auf den fünften Samstag der Quadragesima verlegt.[3] Noch öfter läßt sich eine Festlegung vielmehr auf die letzte Fastenwoche beobachten, wobei dann bald der wirkliche Tag der Feier unbestimmt bleibt,[4] bald dieselbe — vielleicht mit einer Art von Wortspiel — auf den »Freitag der vierzig« (Tage) verlegt wird,[5] was in weiten Kreisen jahrhundertelang die eigentlich

[1] In *Bodl. Dawk. 32* und *Paris 158 (Suppl. 3)*, je einer Urkunde des 12. und des 16. Jhs.

[2] In dem Fastenbrevier des 15. Jhs. *Paris 159 (Anc. fonds 46)*.

[3] So in *Bodl. Dawk. 1, Brit. Mus. Add. 14.697, Berlin 17 (Sachau 360)* und *18 (Sachau 323)*. Dies scheint also späterhin nur noch in besonders hochaltertümlichen Hss. festgehaltener Brauch rund des 12. und 13. Jhs. zu sein. Ohne daß der Wochentag ausdrücklich genannt würde, erscheint das Fest gleichfalls innerhalb der fünften Fastenwoche in einem Evangeliar des 13. Jhs., *Brit. Mus. 18.714*, und in dem zweibändigen Choralbuch *Berlin 23 (Sachau 303* bezw. *172)*.

[4] So in *Brit. Mus. 12.147* (bezw. *12.149), Bodl. Dawk. 22* und *Berlin 20 (Sachau 236)*. Wenigstens negativ ist etwas sicher, nämlich der Freitag ausgeschlossen in *Berlin 21 (Or. fol. 1633)*.

[5] So in *Paris 155 (Anc. fonds 41)*, einem Buche der griechischen Kanones, *Paris 154 (Anc. fonds 74)*, der ältesten Sammlung syrischer 'Enjânê, in den gemischten Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.695, 14.696* und *14697*, sowie späterhin noch einmal in einer Hussâjê-Sammlung, *Berlin 24 (Sachau 351)*. Auch dies scheint also wesenhaft recht altertümlicher Brauch zu sein.



herrschende Übung gewesen zu sein scheint, bald endlich wiederum der Samstag für sie gewählt wird, so daß das Martyrerfest und die Lazarusfeier zusammenfallen, bezw. die letztere hinter dem ersteren völlig in den Hintergrund tritt.[1] Endgültig zum Siege gelangt ist schließlich die Praxis, das uralte Heiligenfest an dem zwischen den 7. und den 14. März fallenden Samstag zu begehen. Sie wird zunächst durch das Martyrologium unter dem Namen Ja'qûβs von Edessa mit der weiteren Bemerkung berücksichtigt, daß auch ihre Anhänger jedoch vielmehr den 9. März selbst feierten, wenn auf diesen ein Sonntag oder der Mittfastentag falle. Sie wird ferner nicht nur von den beiden jüngeren Festkalendarien B und C, sondern bereits von zwei Tropologien des 9. bis 10. Jhs. vertreten.[2] Ein gelegentliches vollständiges Fehlen des Festes in liturgischen Textbüchern[3] ist zweifellos nur scheinbar, indem lediglich der Gebrauch eines Commune zu unterstellen sein wird.

Die Neigung zu einer Verlegung in die Fastenzeit fallender Heiligenfeste auf die von einer tatsächlichen Fastenverpflichtung freien und darum von vornherein mit einer eucharistischen Opferfeier ausgestatteten Samstage derselben läßt sich nun auch in weiterem Umfange beobachten. Seit alters ist zunächst im griechischen Ritus vermöge einer solchen Verlegung der erste Fastensamstag der Festtag des hl. Theodoros Tiron.[4] Als

[1] Mit ausdrücklicher Nennung des Samstags in der Penqîttâhs. *Paris 168 (Anc. fonds 47)* des 16. Jhs. Ohne daß des Lazarustages mehr Erwähnung geschähe, geht ferner das Fest der vierzig Martyrer tatsächlich dem Palmsonntag unmittelbar voran schon in den alten Choralbüchern *Brit. Mus. Add. 14.503* und *14.511* des 10. bis 11. Jhs. und in der bis ins 12. Jh. hinaufführenden Gruppe der zwei Hussâjê-Sammlungen *Paris 167* und *173 (Anc. fonds 102* bezw. *46)*.

[2] *Brit. Mus. Add. Add. 14.504* und *14.505*. Die gleiche Ordnung ist wohl auch vorausgesetzt, wenn die Hussâjê-Sammlung *Paris 168 (Anc. fonds 52)* das Fest schon dem vierten Sonntag der Quadragesima vorangehen läßt, das Choralbuch *Brit. Mus. Add. 14.701* des 12. Jhs. anscheinend dasselbe hat und zugleich sicher vor den 25. März weist, sowie in dem Evangeliar *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)*.

[3] So z. B. in den beiden älteren Lektionarien, den meisten Evangeliarien und dem Choralbuch *Paris 156 (Anc. fonds 106)*, einer Sammlung griechischer Kanones etwa aus dem 14. Jh.

[4] Vgl. Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones* I S. 90 f.

solcher ist er nach griechischem Vorbilde auch in der jakobitischen Kirche frühzeitig begangen worden. Neben den aus der griechischen Welt hervorgegangenen Blutzeugen ist hier aber noch eine der hervorragendsten persönlichen Erscheinungen des aramäischen Christentums an Aφrêm, dem Vater der orthodoxen syrischen Kirchenpoesie, getreten. Als seinen eigentlichen Festtag bezeichnen zunächst die Kalendarien A und B schon den ihm auch in der griechischen Kirche geweihten 28. Januar, während eines der beiden oben berührten Tropologien[1] die Gesänge zu seiner Ehre vielmehr erst unter dem Datum des 1. Februar bringt. Ein zweites ihm geweihtes Fest verzeichnet nun aber das eine Kalendarium A unter dem 19. Februar, und dieses ist offenbar dasjenige, welches, auf den ersten Samstag der Quadragesima verlegt, schließlich auch die Januarfeier so sehr in Vergessenheit geraten ließ, daß das Kalendarium C überhaupt nur noch die sonnabendliche Doppel-*μνήμη* der hll. Aφrêm und Theodoros kennt.[2] Eine entsprechende Besetzung sämtlicher Fastensamstage mit Heiligenfeiern ist weiterhin in den beiden Berliner Evangeliarien vorausgesetzt, welche wir befremdlicherweise ferialer Evangelien für die Meßfeiern der Samstage entbehren sahen. Meist wird es sich bei einem solchen Vorgehen, von Aφrêm-Theodoros und den vierzig Martyrern abgesehen, um mehr oder weniger lokale Feiertage gehandelt haben. Eine aus dem Gebiete von Damaskus stammende Penqîttâhs. vom J. 1559/60 (1871 Gr.), *Paris 160 (Anc. fonds 47),* welche die Martyrer von Sebaste auf den Lazarussamstag verlegt, weiht so die Sonnabende der zweiten bis fünften Fastenwoche der Reihe nach Jaʿqûβ von Sεrûγ, dem sonst in einer ganz anderen Zeit gefeierten Blutzeugen Leontios, den Vätern der Sketewüste, von denen Makarios, Maximus und sein Bruder Domitius, Bišoi und Johannes der Jüngere

---

[1] *Brit. Mus. Add. 14.504.*

[2] In den liturgischen Textbüchern erscheint diese mit beinahe unverbrüchlicher Stetigkeit. Ganz ausnahmsweise ist bei ihr in dem Choralbuche *Berlin 119 (Sachau 323)* Aφrêm, in einem anderen *Paris 155 (Anc. fonds 41)* Theodoros nicht berücksichtigt, während sich in *Berlin 23 (Sachau 303* bezw. *172)* und *Paris 156 (Anc. fonds 106)* überhaupt keine Gesänge für sie finden.

mit Namen genannt werden, und allen Propheten. Man wird die beiden letzten Feiern zu verstehen haben als Verlegungen des vom Kalendarium B in Übereinstimmung mit beiden Rezensionen des Synaxars auf den 23. März angesetzten Gedächtnistages des großen Makarios und desjenigen des Propheten Elisäus, welchen A unter dem 26. März verzeichnet. Von weiteren Heiligentagen in der Zeit der Quadragesima lehrt das letztere Kalendarium alsdann für die Umgebung von Aleppo noch den 3. März als dem Evangelisten Johannes, den 12. März als Joḫannân bar Euφemjânôs, dem in der griechischen und abendländischen Überlieferung den Namen des hl. Alexios führenden Helden der edessenischen Legende vom »Manne Gottes aus Rom«, den 21. März als dem Sektenhaupte Jaʿqûβ Bûrdeʿânâ, den 1. April als Philoxenos von Hierapolis, den 3. April als einem monophysitischen Gottesmanne Elias und den 5. April als Jaʿqûβ von Nisibis geweiht kennen. Praktisch wird auch hier, soweit man wenigstens den einzelnen »Heiligen« durch Feier des heiligen Opfers ehren wollte, Verlegung des Festes auf den nächstliegenden Samstag stattgefunden haben, und um eine Samstagsfeier handelt es sich endlich wohl auch bei einem Feste der *»septem dormientes«*, das für das 12. bis 13. Jh. durch je ein Choralbuch[1] und eine Sammlung von Gebetsstücken des Officiums[2] als innerhalb der Quadragesima mit eigenem Officium gefeiert bezeugt wird. Dasselbe ist im übrigen allerdings recht rätselhaft. Denn die Siebenschläferlegende ist sonst allgemein in Ephesus lokalisiert. Neben den kalendarischen Quellen aber nennt einen Heiligentag, den man allenfalls mit unserer Feier in Zusammenhang bringen könnte, nur die ausführlichere Rezension des Synaxars an einem Feste von vielmehr »sieben Martyrern von Kaisareia in Palästina« mit dem Datum des 12. März.

Neben ihren Samstagen und dem sie abschließenden Versuchungsfreitag sahen wir von den Werktagen der Quadragesima seit alters den Mittfastentag durch eine wirkliche Meßfeier ausgezeichnet. Auch er bot sich daher gleich jenen

[1] *Brit. Mus. Add. 14.701* vom J. 1263, eine auch in anderen Beziehungen eigenartige Hs.

[2] *Brit. Mus. Add. 12.272 foll. 75—99* des 12. oder 13. Jhs.

anderen Tagen dar, wollte man einfallende Heiligenfeste so verlegen, daß an ihnen eine eucharistische Opferfeier möglich war. In der Tat ist er denn — wohl zunächst, vielleicht sogar ausschließlich — in Edessa zugleich als Fest Abgars, des ersten christlichen Königs der Osrhoëne, begangen worden. Das angebliche Martyrologium Ja'qûβs von Edessa bezeugt dies und verbindet an ihm mit dem legendarischen Konstantin der Stadt am Daiṣân noch ihre drei gefeiertsten Martyrer Gûrjâ, Šâmônâ und Ḥabbîβ, während einige Brevierhss. hier Gesänge und Gebete zu Ehren des Königs allein bieten.[1]

Ein einziges fast immer in die Zeit des »großen Fastens« fallendes Heiligenfest endlich, das Marienfest der Verkündigung, ist, soweit es überhaupt von der jakobitischen Kirche begangen wurde, niemals von seinem Kalendertage wegverlegt worden. Ich sage: soweit es überhaupt begangen wurde. Denn die von den Griechen so hoch gewertete Feier des *Εὐαγγελισμός* am 25. März ist den syrischen Jakobiten von Haus aus fremd gewesen. Ja, es scheint sogar sehr lange gedauert zu haben, bis sie sich bei ihnen neben der einheimischen Verkündigungsfeier des fünften Sonntags vor Weihnachten einzubürgern vermochte. Zwar die drei verhältnismäßig jungen Heiligenkalendarien verzeichnen sämtlich das ursprünglich griechische Muttergottesfest, und das Martyrologium unter dem Namen Ja'qûβs von Edessa erklärt in einer dasselbe betreffenden rubrikenartigen Bemerkung, die auch in dem festkalenderartigen Auszug wiederkehrt, in Übereinstimmung mit dem bis in die Neuzeit allgemein herrschend gewesenen Brauche der griechischen Kirche,[2] daß an demselben das heilige Opfer selbst dann darzubringen sei, wenn der Karfreitag mit ihm zusammenfalle. Allein aus älterer Zeit sind das Athanasianische Lektionar, die beiden Hss., welche auch das in die Quadragesima fallende Siebenschläferfest berücksichtigen, und die beiden wiederholt angeführten

[1] So beispielsweise zwei Bücher griechischer Kanones *Paris 155* und *156 (Anc. fonds 41* bezw. *106)* und die Hussâjê-Sammlung *Paris 172 (Anc. fonds 49)*.

[2] Vgl. diesbezüglich das *Τυπικὸν ὅμοιον κατὰ πάντα πρὸς τὴν ἐγκεκριμένην τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ἔκδοσιν*, Athen 1897, S. 216. Die alte Observanz bleibt noch heute in den Klosterkirchen gewahrt.

gemischten Tropologien des 9. bis 10. Jhs. seine einzigen Zeugen, wobei noch zu beachten ist, daß die beiden letztgenannten als Festdatum statt des 25. vielmehr den 24. März nennen. Vielfach mag übrigens das vollständige Schweigen auch noch jüngerer und jüngster Hss. über unser Fest seinen Grund darin haben, daß man, nachdem und wo man es überhaupt rezipierte, an demselben das Officium des dem nämlichen Festgeheimnis gewidmeten Sonntags der Vorbereitungszeit auf Weihnachten unverändert wiederholte. Insbesondere ist in dieser Richtung die Erklärung für sein ausnahmsloses Fehlen in Evangeliarien zu suchen.

III. Das kirchliche Sommerhalbjahr.

Mit dem Ostersonntag beginnt nach der in den abschließenden Penqîttâhss. herrschenden Berechnung bereits das bis zum Beginn des nächsten Kirchenjahres reichende kirchliche Sommerhalbjahr des jakobitischen Ritus. Nicht minder reich als sein Winterhalbjahr an Heiligenfesten zweiten oder dritten Ranges, die gleichwohl mehr oder weniger allgemein als wirkliche Feiertage begangen worden zu sein scheinen, umfaßt es neben der im Pfingstfeste ausklingenden Feier des *πάσχα ἀναστάσιμον* eine Mehrzahl unbeweglicher Hochfeste, zwischen denen sich im Laufe der Jahrhunderte eigentümliche Teilreihen der ursprünglich, abgesehen vom Weißen- und vom Pfingstsonntag, sich völlig gleichstehenden Sonntage nach Ostern entwickelt haben.

1. Die Oster- und Pfingstfeier.

Der »große Sonntag der Auferstehung« (*Ḥaδbεšabbâ rabbâ δaqεjâmtâ*), wie in ihm der Ostersonntag genannt wird, ist selbstverständlich auch für den jakobitischen Ritus die *ἑορτῶν ἑορτή*, die *πανήγυρις πανηγύρεων*, als welche der Osterkanon des griechischen das *πάσχα Κυρίου* feiert: das Zentralfest des gesamten Kirchenjahres. Uralt ist zunächst seine regelmäßige evangelische Perikopenordnung, welche *M* 28. 1—20 (10) oder selbst das ganze Kapitel für die Vesper, *λ* 24. 1—12 für das Nachtofficium, *ι* 20. 1—18 für die Matutin und *μ* 16. 2—8



(1—7) für die (Tages)messe vorsieht.[1] Denn sie scheint bereits durch die erste Hand des Rabbûlâkodex bezeugt zu werden, während für das noch einige Jahrzehnte ältere edessenische Tetraevangelium *Vat. Syr. 12* die »Lesung des Ostersonntags« schlechthin noch mit λ 24. 1 beginnt. Eine dem jakobitischen naturgemäß mit allem altkirchlichen Gottesdienste gemeinsame Eucharistiefeier der Osternacht, für welche sie bereits in Übereinstimmung mit dem griechischen, nestorianischen und römisch-abendländischen Ritus den Auferstehungsbericht nach *M* ansetzt, heißt in dieser Hs. noch diejenige »in der Morgendämmerung«.[2] In den ersten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends war dieselbe dagegen bereits auf den Abend des Karsamstags verlegt, an welchem sie nun mit der Vesper des Ostersonntags eine untrennbare Einheit bildet, so daß nur ein einziges Mal,[3] soweit ich sehe, noch an *M* 28. 11—20 ein von demjenigen jener Vesper verschiedenes Evangelium für sie vorgesehen wird. Ursprünglich bildete diese Nacht- bezw. Abendmesse, wie ein Vergleich mit anderen Riten lehrt, den Abschluß der feierlichen österlichen Taufspendung, für welche denn auch der Ὀκτώηχος des Severus noch Gesänge enthält. Späterhin scheint indessen der Gedanke an die Taufe hier so vollständig als möglich in den Hintergrund getreten zu sein. Eine lange Reihe nichtevangelischer Lesungen geht, den zwölf ATlichen Lektionen der römisch-abendländischen Karsamstagsliturgie und den 15 ἀναγνώσματα der griechischen entsprechend, heute dem Evangelium unserer Vigilienmesse voran. Die Zwölfzahl der ATlichen Lesungen ist dabei dem syrisch-monophysitischen mit dem römischen Ritus gemeinsam. Aber während mit dem letzteren in der Auswahl der Texte die griechische Liturgie sich aufs innigste berührt, geht hier jener völlig andere Wege.

[1] Schlechthin unverbrüchlich ist allerdings auch diese nicht. So hat beispielsweise das Evangeliar *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* im Nachtofficium vereinigt μ 16. 2—14 + λ 24. 1—20 und in der Messe λ 24. 13—35 (Gang nach Emmaus). Vielleicht schon zum Textebestand des Ostermontags gehören dagegen in *Sachau 322* die im Kat. S. 36 hinter dem gewöhnlichen Meßevangelium noch bereits für den Sonntag verzeichneten zwei Perikopen λ 24. 13—35 und *M* 28. 11—20.

[2] Vgl. R. Q. S. XI S. 61.

[3] In *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)*.



Während in der griechischen und der abendländischen Lektionenreihe der Taufgedanke mächtig im Vordergrunde steht, erinnert an diesen in der syrischen nur mehr der abschließende Paulustext, und Jubel und Dank für die in der Auferstehung des Herrn vollendete Erlösung, in teilweise merkwürdiger Art zum Ausdruck kommend, beherrschen dieselbe im übrigen. Ich verzeichne wegen dieser Eigentümlichkeit unserer Serie hier ihre sämtlichen Stücke nach einem im J. 1427/28 (1739 Gr.) geschriebenen Missale des Markusklosters in Jerusalem: 1. Exod. 40. 1—4 (Bau der Stiftshütte); 2. Levit. 16. 29—34 (Versöhnungstag); 3. Jos. 2. 1—6 (Kundschafter); 4. I Samuel 21. 1—6 (David ißt von den Schaubroten); 5. Prov. 30. 1—6 (Sprüche Aggurs); 6. Jerem. 38. 7—13 (der Prophet in der Zisterne); 7. Hos. 5. 11—6. 7 (Erweckung am dritten Tage); 8. Mich. 3. 8—4. 5 (Wiederherstellung Jerusalems); 9. Nah. 1. 15—2. 5 (Freudenbotschaft vom Falle Ninives); 10. Habak. 1. 12—2. 4 (der Prophet auf der Warte, die Befreiung erspähend); 11. Dan. 2. 19—23 (Dankgebet nach der Offenbarung über den Traum Nabuchodonossors); 12. Is. 60. 1—7 (die Herrlichkeit Gottes über Jerusalem aufgegangen); 13. Apg. 2. 22—27 (Auferstehungspredigt Petri am Pfingstfest); 14. Röm. 6. 1—12 (die Taufe ein Begrabenwerden mit Christus). An die Matutin des Ostersonntags schließt sich sodann der für ihn auf syrischem Boden charakteristische Gottesdienst der »Erteilung des Friedens(kusses)« an.[1] Der Osterkuß, der in der griechischen Kirche, von der Grußformel: *Χριστὸς ἀνέστη*. — *Ἀληθῶς ἀνέστη* begleitet, zum Ausdruck heiliger Festesfreude innerhalb und außerhalb des Gotteshauses getauscht wird,[2] hat sich hier wie auch bei den Nestorianern[3] zu einer pomphaften kultischen Zeremonie verdichtet. Das in den späteren Processionalien wiederkehrende Formular für dieselbe enthält erstmals das Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr. Ein zur Verlesung bei

---

[1] Vgl. über die Zeremonie und ihre kultische Entfaltung im allgemeinen meinen Artikel über *Dramatisches in orientalischer Osterfeier* in der *Köln. Volkszeitung*, Jahrgang XLIX Nr. 346 (vom 19. April 1908) S. 1.

[2] Vgl. Prinz Max von Sachsen, *Praelectiones* I S. 115.

[3] Die Texte der nestorianischen Feier im *Breviarium Chaldaïcum* II S. 398—414.

ihr bestimmtes eigenartiges Mosaikevangelium bieten einige Evangeliare in wechselnder Textgestalt.[1]

Im gesamten jakobitischen Kirchenjahre ist sodann Ostern das einzige Fest, welches eine wirkliche Oktav aufzuweisen hat. »Woche der Weißen« (*Sabbta δeḥewwârê*) heißt dabei mit einem dem abendländischen »*in albis*« entsprechenden, bekanntlich in altchristlichem Taufbrauche wurzelnden Ausdruck die Osterwoche oder »Woche der Ruhe« (*Šabbtâ δaneјâḥtâ*) im Anschluß an ihre nach frühchristlicher Übung auf volle acht Tage sich erstreckenden festlichen Sabbatruhe. Eine Dreizahl von Evangelien für Vesper, Matutin und Messe wird in den meisten Evangeliarien für jeden ihrer Tage geboten.[2] Die Auswahl der Texte ist dabei nicht immer die nämliche. Manches steht aber doch ziemlich fest. Die Perikope vom Zeichen des Jonas erscheint natürlich.[3] Die Emmausperikope λ 24. 13—34 (35) ist ebenso begreiflicherweise durchweg evangelische Lesung der auf den Abend des Ostersonntags fallenden Montagsvesper. In einer Weise, die wohl als höchst altertümlich gelten darf, erscheint die Osteroktav als Wochenfeier nicht nur des *πάσχα ἀναστάσιμον*, sondern auch des *πάσχα σταυρώσιμον*, wenn ihre Evangelienlesung mehrfach auf die Leidensgeschichte zurückgreift. Insbesondere erweist es sich als sehr weit verbreiteter Brauch, an den drei Tagen von Dienstag bis Donnerstag die Todes- und Auferstehungserzählung nach μ, λ und ι nochmals vorzunehmen.[4] Am Freitag haftet endlich ähnlich fest

[1] Es bieten beispielsweise *Bodl. Dawk. 50:* ι 13. 34 f. + 15. 14—15; 17—19 + 27. 1. 11—17; 24—26, *Sachau 322:* ι 13. 34 f. + 14. 37 (bis *δίδωμι ὑμῖν*) + 15. 11—15; 17—19 + 17. 1 (bis *εἶπε*); 11 (von *πάτερ ἅγιε* an); 12 (bis *ὀνόματί σου*); 13 ff. 17, 24 f. (bis *ἔγνωσαν*); 26 und die Bilderhs. in Jerusalem: ι 20. 21 + λ 9. 5; 6 Anfang + *M* 10. 13 Schluß + ι 14. 21; 23—27 + 16. 23 (von *Ἀμήν* an) f.; 27 f.

[2] Nur je eine einzige Tagesperikope sieht hier allerdings die Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex vor, und wenigstens nur zwei solche bietet *Sachau 327* in Berlin. Sogar bloß für Montag und Freitag je eine Perikope weist *Paris 51 (Anc. fonds 22)* auf.

[3] In der Rezension μ 8. 11—17 beispielsweise als einzige Tagesperikope des Dienstag nach der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex, zur Matutin desselben in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)* und zu seiner Messe in *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)*.

[4] Zeugen dieser Ordnung sind *Bodl. Dawk. 50, Brit. Mus. 25 (Rich.*



die Perikope μ 9. 9—15 (Auferstehungsvorhersage; das Kommen des Elias).[1]

Der letztgenannte Tag ist sodann zugleich unter dem Namen des »Freitags der Bekenner« (*ʿEruβtâ δεmauδεjânê*) eine Art von Heiligenfest. Es war am Karfreitag des Jahres 341 gewesen, daß Šemʿôn bar Sabbâʿê, der Katholikos von Seleukeia-Ktesiphon, und eine Anzahl ihm unterstehender persischer Bischöfe als die ersten hervorragenden Opfer der großen Christenverfolgung des Sassaniden Sapor II sterbend für den Gekreuzigten Zeugnis ablegten. Während in der griechischen Kirche als Gedächtnistag des persischen Oberbischofs späterhin der 17. April begangen wurde, hat sich auf aramäischem Boden von vornherein die Übung festgesetzt, sein und seiner Gefährten Gedächtnis im Zusammenhange nicht mit dem Kalenderdatum ihres Todes, sondern mit dem jeweiligen Karfreitag des betreffenden Jahres zu feiern. Da der Todestag des Herrn selbst die alljährliche gleichzeitige Begehung eines Heiligenfestes natürlich ausschloß, bot sich entweder der Freitag der Osteroktav oder, indem man auch diese noch von Heiligenfesten freihielt, erst der auf sie folgende Freitag für die Gedächtnisfeier der Blutzeugen dar. An dem letzteren Tage scheint dieselbe nach dem in syrischer Übersetzung zuerst von Wright bekanntgemachten ursprünglich arianischen Martyrologium von Nikomedeia gegen Ende des 4. Jhs. in Nisibis, bezw. nach den *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* des Severus zu Anfang des 6. Jhs. in Antiocheia begangen worden zu sein.[2] An beiden Orten hatte sich zu der betreffenden Zeit bereits eine gewaltige gegenständliche Erweiterung derselben vollzogen. Als eine *μνήμη πάντων τῶν μαρτυρίων* wurde sie in Nisibis, geradezu als eine *μνήμη πάντων τῶν δικαίων* in Antiocheia gewertet, wobei indessen

---

7169), Sachau 322 und das illustrierte Evangeliar in Jerusalem. Selbst in der Begrenzung der einzelnen Perikopen herrscht eine weitgehende, allerdings aber keine geradezu vollständige Übereinstimmung. Unverbrüchlich ist es, daß jeweils die Perikope der Vesper diese Rekapitulation beginnt, diejenige der Matutin sie zu Ende führt, das Meßevangelium, soweit ein solches vorhanden ist, dagegen nichts mit ihr zu tun hat.

[1] Es bieten μ 9. 9—15 zur Messe desselben *Brit. Mus. 25* und *26 (Rich. 7169* bezw. *7170), Bodl. Dawk. 50* und die Bilderhs. in Jerusalem.

[2] Vgl. R. Q. S. XI S. 63 f.



zu beachten ist, daß der Severianische Ὀκτώηχος denn doch noch Liedtexte speziell zu Ehren der »persischen« Martyrer enthält. In der Folgezeit ist dann auf aramäischem Sprachboden durchweg vielmehr der Freitag der Osterwoche selbst unter dem Namen desjenigen »der Bekenner« ausschließlich als Gedächtnistag von Blutzeugen aus der Verfolgung Sapors II begangen worden. Am höchsten ist der Tag hier indessen naturgemäß in dem spezifisch mesopotamisch-persischen Ritus der Nestorianer geschätzt worden.[1] Auf jakobitischer Seite ist das Licht der Heiligenfeier weit eher geneigt, vor dem helleren Glanze der Osterfesttage zu erbleichen. Nur in dem Lektionar des 9. und in einem vereinzelten Evangeliar des 13. Jhs.,[2] in der jüngeren Perikopennotierung des Rabbûlâkodex sowie in dem ältesten erhaltenen Exemplar des abschließenden Penqîttâtypus[3] und dem Sommerbande einer mehrbändigen Ḫussâjê-Sammlung[4] ist vorläufig der Name des Bekennerfreitags an der Spitze liturgischer Texte nachzuweisen. Auch ohne daß diese Bezeichnung sich fände, charakterisiert jedoch in den Perikopenordnungen einzelner Hss. die eschatologische Perikope *M* 25. 31—46 den Freitag der Osterwoche als eine Art von Allerheiligentag,[5] oder der Abschnitt *M* 16. 24—33 bezw. *λ* 9. 21—26 (Kreuztragen hinter Jesus her) bekundet sogar noch genauer seine alte Bedeutung als Martyrerfest.[6] Ja nach Analogie des einen zugleich als Heiligenfest gefeierten Tages der Osteroktav hat man gelegentlich auch die übrigen bestimmten Heiligen zugewiesen. Das angebliche Martyrologium Jaʿqûβs von Edessa, das den Bekennerfreitag als den Tag der Martyrer von Maiφεrqat bezeichnet, an ihm zugleich aber auch noch eine Mehrzahl NTlicher Frauengestalten gefeiert werden läßt, setzt auf den Montag der Osterwoche Maria Magdalena und alle Propheten, auf den Dienstag die Erzväter Abraham, Isaak und

[1] Man vergleiche sein Officium im *Breviarium Chaldaïcum* II S. 125—142. [2] *Brit. Mus. Add. 18.714.*

[3] *Brit. Mus. Add. 12.147* bezw. *12.149.*

[4] *Bodl. Or. 644.*

[5] In *Paris 51 (Anc. fonds 22)* und der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex als einzige Tagesperikope.

[6] Ersterer Text in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*, letzterer in *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* zur Vesper.



Jakob, die Protoplasten Adam und Eva und Seth und Enos, was wohl im Grunde heißen dürfte: alle Patriarchen, auf den Mittwoch einen Gedächtnistag der Gottesmutter und auf den Donnerstag alle Apostel und hll. Lehrer an, um für den Samstag das fromme Gedächtnis der Priester, Eremiten, Mönche und aller Verstorbenen übrig zu lassen. In veränderter Gestalt taucht hier wieder der in Antiocheia im Anfang des 6. Jhs. verwirklicht gewesene Gedanke einer österlichen Allerheiligenfeier auf. Und selbst über den Rahmen der Osteroktav hinaus macht sich dieser Gedanke geltend, wenn in derselben Quelle die Donnerstage der zweiten bis vierten Woche nach dem Auferstehungssonntag der Reihe nach als Feste des hl. Petrus, der vier Evangelisten und des hl. Paulus eingeführt werden.

Den Abschluß der Osteroktav bildet der Weiße Sonntag in der jakobitischen Kirche unter dem nicht minder den Nestorianern geläufigen Namen des »neuen« (*Ḥaδbьšabbâ ḥattâ*), dem auch auf griechischem Boden wörtlich ein καινὴ κυριακή statt des gewöhnlicheren κυριακὴ τῆς διακαινησίμου oder τοῦ Θωμᾶ z. B. in Kanon 66 der Trullanischen Synode entspricht. Die evangelische Perikope ι 20. 19—31 ist für ihn von vornherein gegeben und in der jakobitischen Kirche so gut als in der griechischen und im Abendland von jeher an ihm gelesen worden. Entsprechend dem speziellen Interesse, welches der syrisch-persische Osten an dem Apostel Thomas nimmt, hat sich dabei dessen Gestalt so sehr in den Vordergrund geschoben, daß auch dieser Tag wieder beinahe den Charakter eines Heiligenfestes angenommen hat.

Die Feier der ganzen Osteroktav hatte natürlich, wie Jerusalem zur Zeit der (Silvia-)Etheria, auch der antiochenische Kultus des beginnenden 6. Jhs. schon besessen. Es wäre dies selbstverständlich, auch wenn nicht eine Stelle in den ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι des Severus es ausdrücklich bezeugte.[1] Er besaß aber außerdem auch schon wesentlich die bis heute in der griechischen Kirche üblich gebliebene Feier der gesamten πεντηκοστή, d. h. des Zeitraumes zwischen Ostern und Pfingsten,[2] den ebenso für Jerusalem als eine eigentümliche liturgische

[1] Vgl. den Titel von Homilie XLIV in R. Q. S. XI S. 63.

[2] Vgl. R. Q. S. XI S. 64; XIII S. 305 f.



Größe von festlichem Charakter die Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. kennen lehrt.[1] Wie noch heute bei den Griechen wurde nach zweien seiner Homilien zur Zeit des Severus in Antiocheia am Ostersonntag der ι-Prolog als evangelische Perikope, d. h. das ganze vierte Evangelium, abgesehen von der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, während der πεντηκοστή gelesen, und mit besonderer Feierlichkeit wurde, was neben einer jener Homilien der Severianische Ὀκτώηχος bezeugt, der Tag der μεσοπεντηκοστή begangen. Dem späteren jakobitischen Ritus ist diese sogar fünfzigtägige Osterfeier beinahe völlig fremd geblieben oder geworden. Man könnte eine Spur derselben höchstens darin erblicken, daß am letzten Sonntage vor Pfingsten in Übereinstimmung mit der griechischen Perikopenordnung ständig das hohepriesterliche Gebet mindestens als ein Teil der evangelischen Tageslesung erscheint.[2] Doch könnte es sich hier auch um ein rein zufälliges Zusammentreffen handeln und die Wahl jenes evangelischen Lesestoffes für diesen Sonntag nur durch innere Gründe bestimmt sein, wie es zweifellos auf solchen beruht, wenn an dem vorhergehenden Abschnitte der Abschiedsreden neben der auf die bevorstehende ἀνάληψις des Herrn Bezug nehmenden Perikope λ 9. 51—62 auftreten.[3]

Zwischen beide Sonntage fällt ja nämlich das Himmelfahrtsfest (*Eδâ δεsullâqeh dεmâran*), das nach den ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι des Severus anscheinend schon im Anfang des 6. Jhs. zu Antiocheia mit besonderem Glanze begangen,[4] dem

---

[1] *Peregrinatio* 41 (Geyer a. a. O. S. 92 Z. 31—93 Z. 7.

[2] Nur das Verfahren im einzelnen ist auch hier wieder wechselnd. So ist beispielsweise der Stoff in der Bilderhs. in den drei Abteilungen ι 16. 31—17. 5, 17. 6—16 und 17. 17—26 auf die drei Perikopen für Vesper, Matutin und Messe verteilt. In *Bodl. Dawk. 50* und *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)* bilden ι 16. 31—17. 12 bezw. 17. 13—26 die Perikopen für Vesper und Matutin, in *Sachau 322* die einzigen Tagesperikopen. Die Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex bestimmt dagegen den ersten dieser beiden Abschnitte für die Matutin und ignoriert den zweiten.

[3] Für die Vesper ist die λ-Perikope in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex, für die Messe in *Bodl. Dawk. 50, Brit. Mus. 25 (Rich. 7170)* und der Bilderhs. in Jerusalem vorgesehen.

[4] An demselben gehalten wurden die Homilien XXXIV, XLVII und LXXI. Vgl. R. Q. S. XI S. 64.

jakobitischen Kirchenjahre von vornherein eigen war. Der Bericht λ 24. 36—53 bildet die eigentliche Tagesperikope, welche wohl in keiner vollständigen Perikopenordnung fehlt und neben die mit einer ziemlichen Regelmäßigkeit nur noch μ 16. 14—21 zu treten scheint.[1] Auch eine mosaikartig zusammengestellte harmonistische Erzählung erscheint gelegentlich noch einmal wie in den Kar- und Ostertagen.[2]

Das, wie wir in anderem Zusammenhang sahen, auf griechischem Boden die Pfingstfeier eröffnende *ψυχοσάββατον* erscheint in Form einer am Samstag vor Pfingsten erneuten Abbetung des allgemeinen Totenofficiums vom Ende der Epiphaniezeit nur einmal auch im jakobitischen Ritus[3] und ist hier unstreitig eine beim griechischen gemachte Anleihe. Am Pfingstsonntag (*Ḫaδbεšabbâ δεϥenṭîqôstî*) ist beiden Riten unter sich und mit dem nestorianischen der außerordentliche Gottesdienst der »Kniebeugung« (*Sîm burkê* = *γονυκλισία*) gemeinsam, dessen in den späteren Processionalien wiederkehrendes vollständiges Formular wieder einmal zuerst das Pontifikal-Rituale Michaels d. Gr. darbietet. Man wird sein maßgebliches Vorbild in der eigentümlichen erst am Nachmittag des Pfingstsonntags auf dem Gipfel des Ölberges begangenen Himmelfahrtsfeier des frühchristlichen Jerusalem zu erblicken haben, welche die abendländische Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs. näher beschreibt.[4] Jedenfalls bezeugt ihn für Antiocheia und zwar unter seinem späteren Namen bereits der *Ὀκτώηχος* des Severus. Was die evangelische Tageslesung betrifft, so umfaßt sie für Vesper, Matutin und Messe, beinahe vollständig konstant, aus den Abschiedsreden der Reihe nach die Stücke ι 14. 15—31, 15. 20—16. 13 (14, 15 oder 16) und 15. 1—10 (14 oder 19).[5] Als das ursprüngliche Evangelium der »Kniebeugung«

[1] Die Perikope findet sich für die Messe des Tages beispielsweise in den Evangeliarien *Dawk. 50* und *Sachau 322*, in der Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex und im unierten Missaledruck S. 203.

[2] Im illustrierten Evangeliar zu Jerusalem für die Matutin, bestehend aus *M* 28. 16—18 + ι 20. 21 + *M* 28. 19 f. + μ 16. 13—20 + λ 9. 51 (*ἐγένετο — ἀναλήψεως αὐτοῦ*) + λ 24. 43—53 (ohne *δέ* zu Anfang).

[3] In dem *Ἐγκύκλιον* betitelten Choralbuch *Bodl. Dawk. 32*.

[4] Vgl. *Peregrinatio* 43 § 4—9 (Geyer a. a. O. S. 94 f.).

[5] Abweichend bietet die Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâ-



erweist ihr Erscheinen in den meisten Evangeliarien und ihre Wiederkehr auch im nestorianischen Ritus derselben die Perikope von der Samariterin — auf jakobitischer Seite — in der Beschränkung auf ι 4. 13—24. Mehrfach ist aber die evangelische Lesung der Feier bis zu drei Perikopen für drei verschiedene Teilofficien derselben erweitert worden, wobei dann gelegentlich jener angestammte Text verloren ging.[1] Eine eigentliche Ausdehnung der Pfingstfeier auf eine Mehrzahl von Tagen ist dem jakobitischen Ritus unbekannt. Lediglich bestimmte Ereignisse, welche man für die ersten Tage nach der Geistesausgießung voraussetzte, wurden legendarisch auf bestimmte Tage der Pfingstwoche festgelegt, ohne daß jedoch diese Festlegung einen liturgischen Ausdruck gewonnen hätte. So läßt das Martyrologium unter dem Namen Jaʿqûβs von Edessa am Dienstag von den Aposteln die »Kirche« auf dem »Sion« gebaut und am Mittwoch die Gottesmutter getauft und durch den Herrenbruder Jakobus das erste Meßopfer dargebracht worden sein. Das mag auf alter Lokaltradition Jerusalems beruhen.

Spezifisch nord- und ostsyrisch scheint es dagegen von Hause aus zu sein, zur Erinnerung an das Apg. 3. 1—10 erzählte Heilungswunder den Pfingstfreitag unter dem an Apg. 3. 6: *Ἀργύριον καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι* anknüpfenden Namen des »goldenen« (*ʿErûβtâ δεδahbâ*) als ein Apostelfest, näherhin der Apostel Petrus und Johannes, zu begehen. Für Antiocheia wird die Sache bereits zu Anfang des 6. Jhs. durch nicht weniger als drei an dem Tage gehaltene Predigten des

---

kodex als Matutinperikope ι 15. 4—16. 3 und als Evangelium der Messe ι 16. 4—14, während *Paris 51 (Anc. fonds 22)* lediglich das gewöhnliche Meßevangelium unterdrückt.

[1] Nur die ursprüngliche Perikope findet sich hier beispielshalber in *Sachau 322* und *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)*. Für das mittlere von drei Teilofficien ist sie in *Dawk. 50* angesetzt, wo neben ihr für das erste ι 14. 1—17 und für das dritte ι 14. 25—27 + 15. 26—16. 2 + 16. 6—15 stehen. Mit Übergehung jenes Textes bietet dagegen beispielsweise das illustrierte Evangeliar die drei Perikopen ι 14. 1—14, ι 15. 26—16. 16 und λ 3. 19—30. Für eine »Segnung« oder »Weihung« ist dann noch in der zweiten der genannten Hss. λ 8. 4—15 vorgesehen.

Severus bezeugt.[1] Allgemein und zu jeder Zeit ist der »goldene Freitag« sodann bei den Nestorianern gefeiert worden,[2] deren altmesopotamischem Prinzip, Heiligenfeste auf den Freitag zu verlegen, die im biblischen Text nicht begründete Wahl des Wochentages entspricht. Dagegen scheint seine Begehung auf jakobitischer Seite nur nach und nach allgemein durchgedrungen zu sein. Von Brevierhss. im engeren Sinne enthalten nur ganz wenige aus dem 10. bis 12. Jh. eigene Texte für ihn,[3] und selbst seit dem 15. Jh. begegnen solche hier zunächst noch keineswegs ständig.[4] Auch evangelische Lesungen werden ziemlich selten für unseren Aposteltag vorgesehen. Wo es geschieht, erscheinen die Perikope von der Apostelwahl *M* 9. 36 (37)—10. 13 (15) und wegen seiner Bezugnahme auf die apostolische Armut der Abschnitt *M* 19. 23—29 (30) als offenbar altangestammte Tagestexte,[5] neben denen ein dritter dann noch an *λ* 22. 24—30 hinzukommen mag.[6]

2. Die unbeweglichen Hochfeste des Sommers.

Der »goldene Freitag« bezeichnet das im wesentlichen letzte bewegliche Datum des jakobitischen Kirchenjahres. Die weiteren beherrschenden Ruhepunkte desselben sind unbewegliche Feste, die mit dem großen, von der Geburt des Heilands und deren Vorgeschichte bis zur Geistessendung den Verlauf

---

[1] Vgl. R. Q. S. XI S. 65. Es handelt sich um die Nrn. XLVIII, LXXII und XCII der Sammlung.

[2] Vgl. *Breviarium Chaldaïcum* III S. 85—94 und Kat. Wright-Cook S. 70, 95, 112, 1073, 1143.

[3] So das Berliner Tropologion *Sachau 349* und zwei Exemplare des älteren Penqîttâ-Typus an *Brit. Mus. 14.503* und *Bodl. Dawk. 1*. Identisch ist wohl auch ein gemeinsames Fest der Apostel Petrus und Johannes, für welches das Hsfragment *Brit. Mus. 12.820 fol. 17—55* Gesänge vorsieht.

[4] Vgl. in Berlin die Hss. *Sachau 323, 236* und *356*, in London *Brit. Mus. Add. 17.231* und in Oxford *Bodl. Marsh. 437* bezw. *Or. 644*.

[5] Der erstere Text ist für die Matutin, der letztere für die Vesper in *Sachau 322* und *Dawk. 50* vorgesehen. Nähere Angaben fehlen über eine dritte Hs. *Berlin 141 (Sachau 235)*, in welcher gleichfalls evangelische Perikopen für den Tag erscheinen.

[6] So als Meßevangelium in *Dawk. 50*.



der NTlichen Geschichte vergegenwärtigenden Fundamentalzyklus alljährlicher kirchlicher Feiern in keinem notwendigen Zusammenhange mehr stehen.

Das frühchristliche Antiocheia hat bis in das 6. Jh. hinein nach Ausweis der *ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι* des Severus und des seinen Namen tragenden Kirchengesangbuches von den sommerlichen Hochfesten dieser Gattung noch kein einziges gekannt, sondern mit der Pfingstfeier den Kreis hochfesttäglicher Begehungen des Jahres abgeschlossen. Anders lagen die Dinge schon im 4. Jh., d. h. von jeher seit der konstantinischen Epoche im frühchristlichen Jerusalem.[1] Epiphanie und Ostern ebenbürtig und wie sie durch eine achttägige Dauer ausgezeichnet wurde hier im Spätsommer das Jahresgedächtnis der Einweihung alles dessen gefeiert, was der erste christliche Kaiser an baulicher Pracht um die Leidensstätte und das leere Grab des Gottmenschen hatte erstehen lassen. Der 13. September war der ursprüngliche, die Festoktav eröffnende Haupttag der Feier. Auch der griechische und der armenische Ritus haben hieran eine Erinnerung allzeit bewahrt.[2] Es ist nun bezeichnend für den innigen Zusammenhang des jakobitischen Kultus eben mit Jerusalem, daß dieses im Abendland in Gestalt desjenigen der »Kreuzerhöhung« fortlebende hierosolymitanische Lokalfest, wie es scheint, in ihm von Anfang an eine überragende Bedeutung behauptet hat, vor allem auch, daß der ursprüngliche Sinn des allerdings auch hier mehr und mehr zum Kreuzfeste

---

[1] Vgl. *Peregrinatio Silviae* 48 und 49 (Geyer a. a. O. S. 100 f.).

[2] Im ersteren wird die *μνήμη τῶν ἐγκαινίων* der konstantinischen Bauten an dem daneben den *Προεόρτια τοῦ Τιμίου Σταυροῦ* und dem Martyrer Kornelios geweihten Tage noch immer begangen, der betreffende Kanon allerdings erst nach dem *Προεόρτια*-Kanon des Kreuzes rezitiert. Im armenischen Ritus werden die »*Navakatikh*« des heiligen Kreuzes am 13. September begangen. Das Wort ist zunächst Wiedergabe von *ἐγκαίνια* und, wenn es späterhin auch in der Bedeutung von Vigilfasttag gebraucht und dementsprechend mit ihm die Vortage von Weihnachten, Ostern, Verklärung und *Κοίμησις* der Gottesmutter bezeichnet werden, so dürfte dieser Sprachgebrauch eben vom 13. September ausgegangen sein, dessen *Ἐγκαίνια*-Feier sich zu einer Vorfeier des an Bedeutung sie überflügelnden Festes der Kreuzerhöhung ausgestaltete. Danach zu berichtigen bezw. zu ergänzen Ter Mikaëlian a. a. O. S. 7 Anm. 3.

gewordenen in ihm doch sehr lange mit vollster Klarheit festgehalten wurde. »Die Neufeier (= ἐγκαίνια) der heiligen Kirche von Golgotha und der Anastasis« nennt das Fest, dem es auch noch das ursprüngliche Datum des 13. September gibt, das ungefähr dem 9. Jh. entstammende Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.504*. Von *'Εγκαίνια* — mit einfacher Transskription des griechischen Wortes — oder von der »Neufeier«, d. h. der Kirchweihe, nunmehr freilich schon »des Kreuzes« reden ausdrücklich nicht ganz wenige Hss. teilweise schon sehr erheblich jüngerer Zeit.[1] Die neue Abzweckung auf das Kreuz des Herrn hat die alte Kirchweihefeier bekanntlich im 7. Jh. im Zusammenhang mit der Rückgewinnung der im J. 614 von den Persern geraubten Kreuzesreliquie erhalte, die dem oströmischen Kaiser Heraklios wohl noch mehr auf dem Wege diplomatischer Verhandlungen als durch unmittelbare Waffengewalt gelang und deren Gedächtnis nunmehr der auf das ursprüngliche Hochfest folgende 14. September gewidmet wurde. Auf syrischem Boden hat man allgemein an dieser von Hause aus spezifisch byzantinischen Umwertung begreiflicherweise einen inneren Anteil nicht genommen, vielmehr nach einer anderen Begründung für das spätsommerliche Kreuzfest gesucht und geglaubt, eine solche in der Kreuzauffindungslegende finden zu dürfen. Dasjenige »der Auffindung des Kreuzes« ist dasselbe so, wofür die Zeugnisse bis gleichfalls ins 9. Jh. hinaufreichen,[2] den Jakobiten nicht minder als den Nestorianern[3] geworden. Nur darin, daß das Festdatum sich auf den 14. September verschob, bekundet sich auch bei ihnen ein entscheidender Einfluß Konstantinopels. Dem jakobitischen Ritus eigentümlich ist dagegen eine Beziehung auf das Weltende, welche das Kreuzfest durch Verlesung der betreffenden evangelischen

---

[1] So das Athanasios-Lektionar, die Tropologien *Sachau 349, Brit. Mus. 12.145* und *14.696*, an Exemplaren des älteren Penqîttâ-Typus die beiden Oxforder Hss. *Dawk. 1* und *43*, ferner das eigenartige »*'Εγκύκλιον*« *Dawk. 32* und an *Brit. Mus. Add. 14.501* auch noch ein Exemplar des abschließenden Penqîttâ-Typus.

[2] Die Bezeichnung begegnet nämlich schon in der ältesten Rezension des Lektionars.

[3] Vgl. *Breviarium Chaldaicum* III S. 437—457 und Kat. Wright-Cook S. 99, 113, 137, 1145.

Perikopen erhielt.[1] Maßgeblich mag hierbei einerseits die Erwähnung des »Zeichens des Menschensohnes« in jenen Perikopen, anderseits aber wohl auch der naheliegende Gedanke gewesen sein, an dem letzten der großen Hauptfeste des Kirchenjahres den im Endgerichte sich vollziehenden Abschluß der gesamten Heilsökonomie ebenso vorschauend zu begehen, wie man bisher rückschauend die bereits in der Vergangenheit liegenden Ereignisse der Heilsgeschichte gefeiert hatte.[2] Das letzte Hochfest des jakobitischen Kirchenjahres ist aber das Kreuzfest allzeit geblieben.

Es ist zugleich sein einziges nach Pfingsten einfallendes Hochfest noch in den beiden älteren Lektionarien. Allerdings handelt es sich dabei um einen Archaismus, welchem die lebendige Entwicklung im allgemeinen längst vorangeeilt war. Schon an der Wende vom 5. zum 6. Jh. hatte nämlich gleichzeitig mit derjenigen des Palmsonntags die Feier des Verklärungsfestes am 6. August aus »griechischem« Ritus, wie angedeutet wird, Eingang sogar in der damals eben nestorianisch werdenden ostsyrischen Kirche des Sassanidenreiches gefunden.[3] In dem kirchlichen Festjahr der wesenhaft westsyrischen Liturgie der Jakobiten wird es daher wohl von vornherein eine

---

[1] Es finden sich beispielsweise der Reihe nach für Vesper, Matutin und Messe *M* 24. 1—36 (28, 35), μ 13. 1—19 (31, 33) und λ 22. 5—17 (28) in *Sachau 322, Dawk. 50* und dem illustrierten Evangeliar in Jerusalem. Ähnlich auch anderwärts. Einen mosaikartig harmonistischen Text, bestehend aus λ 21. 5 f. + μ 13. 3 f. + λ 21. 8—19 + *M* 24. 10—14 weist für die Vesper *Brit. Mus. 25* (*Rich. 7169*) auf neben μ 13. 14—27 als Matutin- und λ 21. 28—22. 2 als Meßperikope.

[2] Eine kunstgeschichtliche Tatsache ist hier zum Vergleiche heranzuziehen. Eine Serie seitengroßer Vorsatzbilder armenischer Tetraevangelien, welche die NTliche Heilsgeschichte in ihren Hauptmomenten erzählt, läßt auf das Bild der Geistesausgießung offenbar mit Beziehung zum Kreuzfeste des September eine Verherrlichung des Kreuzes, daneben aber eine Darstellung des Weltgerichtes folgen. So in den von mir vorläufig R. Q. S. XX S. 154 f. signalisierten Hss. der armenischen Jakobuskathedrale zu Jerusalem, den Hss. 1191, 1472 und 1594 der Bibliothek der Mechitharisten von San Lazaro bei Venedig und *Armen. 14 (Or. Minut. 288)* der Königl. Bibliothek in Berlin.

[3] Vgl. die oben S. 230 Anm. 2 bezüglich der Einführung des Palmsonntags in derselben angeführte Stelle.

Stelle gehabt haben. Jedenfalls wird aber seine Existenz hier spätestens für das 8. Jh. durch die evangelische Perikopennotierung erster Hand in *Vat. Syr. 13* schlechthin gesichert. »Fest des Berges Tabor« (*'Eδâ δeṭûr Tâβôr*) nennen es die ältesten Quellen,[1] und dieser Name erweckt die Vermutung, daß wir auch bei ihm es im letzten Grunde mit einem palästinensischen Kirchweihefest, demjenigen der drei altchristlichen Basiliken auf dem Tabor, bezw. der ältesten von ihnen, zu tun haben.[2] Das »Hüttenfest« (*'Eδâ δameṭallê*) ist aber der Verklärungstag in der Folgezeit dem Sprachgebrauche aller syrischen Konfessionen geworden, wobei zunächst an das Petruswort vom »Hüttenbauen« zu denken sein wird, aber auch die Absicht nicht ausgeschlossen gewesen sein dürfte, das christliche Fest als den Ersatz des ATlichen Laubhüttenfestes zu kennzeichnen, dessen Datum allerdings eher noch das Kreuzfest entsprochen hätte.

Ein drittes wahrscheinlich aus palästinensischem Lokalkult in das jakobitische Kirchenjahr übergegangenes unbewegliches Hochfest ist endlich dasjenige des »Abscheidens« (*Šunnâjâ*) der Gottesmutter am 15. August. Das entsprechende byzantinische Fest der *Κοίμησις* verdankt einer allerdings recht späten Quelle[3] zufolge seine Schaffung, d. h. seine offizielle Ausdehnung auf das gesamte oströmische Reichsgebiet dem Kaiser Maurikios (588—602). Allein, wie das altarmenische Lektionar lehrt, ist unser Marienfest bereits in noch erheblich früherer Zeit von der Kirche des frühchristlichen Jerusalem mit Statio bei einem in der Richtung von Bethlehem gelegenen Gotteshause begangen worden.[4] Beachtet man nun, daß auch die

[1] So z. B. in der Perikopenordnung zweiter Hand des Tetraevangeliums *Vat. Syr. 12* und in der ursprünglichen von *Vat. Syr. 13*.

[2] Entsprechend dürfte auf ein Apsismosaik dieser Kirche die in hervorragender Weise konstant bleibende Darstellung der Verklärung durch die christlich-orientalische Kunst zurückgehen.

[3] Nikephoros Kallista, Kirchengeschichte XVII 28.

[4] Vgl. Conybeare a. a. O. S. 526: »*August 15 is the day of Mariam Theotokos: At the third milestone of Bethlehem is said*« usw. Im Namen des Festes fehlt hier also allerdings noch jede Beziehung auf den Tod der Muttergottes, und auch die dann vorgesehenen biblischen Lesestücke Is. 7.



älteste erhaltene Darstellung des Entschlafens der Muttergottes in der bildenden Kunst dem Boden jakobitischen Kirchentums entstammt,[1] so ist es wohl entschieden wahrscheinlicher, daß dieses mit der Feier des Festes unmittelbar an die Überlieferungen des altchristlichen Palästina anknüpfte, als daß es, um zu derselben zu gelangen, erst des Anstoßes durch den chalkedonensischen Kaiserhof bedurft hätte. Wenn neben den beiden alten Lektionarien hier allerdings auch die ursprüngliche Perikopenordnung des Evangeliars *Vat. Syr. 13* versagt, so will dies nicht allzuviel bedeuten. Denn während die drei Feste der Verklärung, des Entschlafens der seligsten Jungfrau und des heiligen Kreuzes in den Evangeliarien des zweiten Jahrtausends, dem Lektionar des 13. Jhs., der Masse der eigentlichen Brevierhss. und in den Festpredigten des Patriarchen Jôḫannân bar Maʿdânî unverkennbar eine festgeschlossene Trias späterer sommerlicher Hochfeiern darstellen, läßt sich trotzdem überhaupt ein gewisses Schwanken bezüglich ihrer Begehung oder Nichtbegehung noch sehr weit über das 8. Jh. hinaus beobachten. Nicht nur kehrt noch mehrfach die Beschränkung auf das Kreuzfest wieder.[2] Es fehlt vielmehr, wie in einigen Brevierhss., noch in dem Festkalendarium B umgekehrt dieses im Gegensatz zu den anderen Festen, und je einmal ist auch in einer Brevierhs. das »Hüttenfest« bezw. das Marienfest des 15. August, das einzige der drei Feste, für welches ein Officium geboten wird.[3]

10—15, Gal. 3. 29—4. 7 und λ 2. 1—7 gehen nur allgemein auf die jungfräuliche Gottesmutterschaft. Aber aus dem Festgedanken der *Κοίμησις* entspringt es doch wohl bereits, wenn als Psalmvers vor der ATlichen Lesung ψ 131. 8: *Ἀνάστηθι κύριε εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, σὺ καὶ ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματός σου* notiert wird.

[1] Vgl. diesbezüglich meinen Artikel über *Mariä Heimgang in der Kunst des Ostens* in der *Köln. Volkszeitung* Jahrgang L Nr. 686 vom 15. August 1909.

[2] So z. B. in je einem Vertreter des älteren und des endgültigen Penqîttâ-Typus an den Hss. *Bodl. Dawk. 43* und *Brit. Mus. Add. 14.501* ungefähr des 11. Jhs.

[3] Das Erstere ist in *Brit. Mus. Add. 12.820 fol. 17—55*, das Letztere in *Brit. Mus. Add. 14.519* der Fall, je einer Penqîttâ des abschließenden Typus aus dem 11. bis 12. Jh.

Im Gegensatz zu denselben hat, was hier schließlich noch zu berühren bleibt, die sommerliche Feier der Apostelfürsten bezw. des gesamten Apostelkollegiums auf jakobitischem Boden sich in keinerlei ersichtlichem Zusammenhange mit frühchristlich-palästinensischer Weise, sondern durchaus nach byzantinischem Vorbild oder, um der Sache auf den Grund zu gehen, im Anschluß an die von Neurom übernommene und eigentümlich weitergebildete kultische Übung Altroms entwickelt. Nachdem für den antiochenischen Gottesdienst des 6. Jhs. merkwürdigerweise der Ὀκτώηχος des Severus eigene Gesänge zu Ehren des hl. Paulus, nicht aber auch solche zu Ehren des hl. Petrus aufgewiesen hatte, läßt sich erst gegen die Jahrtausendwende in jakobitischer Liturgie eine Feier beider Apostelfürsten oder eine aus dieser hervorgewachsene aller Apostel beobachten. Dabei macht sich näherhin eine dreifache Observanz geltend. Für die wohl älteste bildet das römische Festdatum des 29. Juni den Ausgangspunkt, die von der griechischen als Begleitfest am folgenden Tage begangene Kommemoration aller Apostel ist noch nicht rezipiert, jedem der beiden Apostelfürsten dagegen ein eigener Festtag, Petrus der 28., Paulus der 29. Juni, zugewiesen. Die beiden naheverwandten Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.504* und *14.505* aus dem 9. oder 10. Jh. und die aus den ersten Jahren des 11. Jhs. stammende älteste Penqîttâhs. des abschließenden Typus vertreten ausdrücklich diese Ordnung der Dinge, und man wird entsprechend dieselbe überall da zu unterstellen haben, wo in weiteren Brevierhss. Petrus und Paulus ein getrenntes Tagesofficium gewidmet, ein Tagesofficium für alle Apostel dagegen nicht geboten wird.[1] In zunehmender Anpassung an die byzantinische Weise ist alsdann das Gesamtfest der Apostel am 30. Juni aufgenommen und der 29. als gemeinsames Fest Petri und Pauli wiederhergestellt worden. Es ist diese rein byzantinische Observanz die von der gesamten kalendarischen Überlieferung vertretene, und sie ist zweifellos in denjenigen Brevierhss. vorausgesetzt, welche, ohne ein Datum anzugeben, ein Fest der Apostelfürsten

[1] So in *Brit. Mus. Add. 14.503, Bodl. Dawk. 43. Paris 161 (Anc. fonds 151)* und *Berlin Or. fol. 1633,* sämtlich Exemplaren des älteren Penqîttâ-Typus.



und ein solches »der zwölf Apostel« nebeneinander aufweisen.[1] Eine Gruppe anderer, welche nur das erstere Fest berücksichtigen,[2] verbietet ihr mit einer einzigen Ausnahme sehr geringes Alter etwa sämtlich für Repräsentanten eines Übergangstypus zu halten, der von Konstantinopel her zwar schon die gemeinsame Feier Petri und Pauli, aber noch nicht die folgende Kommemoration aller Apostel übernommen gehabt hätte.[3] Vielmehr ist hier die letztere in sekundärer Rückbildung bereits wieder verloren gegangen. Umgekehrt ist gerade sie einer dritten, im weiteren Osten heimischen Observanz so sehr zur Hauptsache geworden, daß umgekehrt der Peter-Paulstag verloren ging. Dabei scheint dann allgemein eine Loslösung vom Kalenderdatum des 30. Juni und eine Verlegung auf einen bestimmten Wochentag erfolgt zu sein, der, in die Nähe jenes Monatstages fallend, vor allem aber durch eine gewisse Reihe von Wochen vom Pfingstfest bezw. dem »goldenen Freitag« getrennt, ein allerletztes bewegliches Fest des Kirchenjahres wurde. Als der betreffende Wochentag erscheint in einer Brevierhs.[4] Sonntag, in einer Mehrzahl von Evangeliarien vielmehr Freitag,[5] während je ein Evangeliar, ein Choralbuch und eine Ḫussâjê-Sammlung ihn nicht ausdrücklich bezeichnet.[6] Ein schließlich auch noch in späteren Hss. zu beobachtendes Fehlen sowohl des Peter-Paulstages als auch der Zwölf-Apostelfeier wird durch den Gebrauch eines häufig erscheinenden Commune apostolorum zu erklären sein.

[1] Hierher gehören an Sammlungen von syrischen ʿEnjânê und griechischen Kanones die Hss. *Paris 155 (Anc. fonds 41), Brit. Mus. Add. 14.697* und *14.698*, ferner ein Exemplar des älteren Typus der Penqîttâ und zwei Hussâjê-Sammlungen an *Sachau 236, Bodl. Or. 644* und *Brit. Mus. Add. 17.272 fol. 75—99.*

[2] Es sind dies außer *Bodl. Dawk. 32* vom J. 1166 die Penqîttâhss. jüngeren Typus' *Paris 164 ff. (Anc. fonds 44, 50* bezw. *43*) und die Hussâjê-Sammlungen *Brit. Mus. Add. 17.231* und *Paris 173 (Anc. fonds 46)*, Liturgiedenkmäler, von denen keines über das 15. Jh. hinaufreicht.

[3] Nur bei *Bodl. Dawk. 32* wäre um des relativen Alters der Hs. willen etwa immerhin diese Deutung des Tatbestandes zu empfehlen.

[4] *Sachau 356*, einer Penqîttâ des abschließenden Typus.

[5] So in *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169), 28 (Rich. 7172)* und *Add. 14.490*, sowie in dem illustrierten Evangeliar zu Jerusalem.

[6] *Brit. Mus. Add. 14.689, 14.701* und *Paris 170 (Anc. fonds 57)*.



3. Die sommerlichen Sonntagsreihen.

Der Unterschied, welcher sich inbezug auf die Behandlung des sommerlichen Apostelfestes zwischen dem Westen und dem Osten der jakobitischen Welt beobachten läßt, steht in ursächlichem Zusammenhang mit einer hier und dort verschieden begrenzten ersten sommerlichen Fastenzeit, dem sog. »Fasten der Apostel« (*Saumâ δεšallîḫê*). Nach *M* 9. 15 (*μ* 2. 14 f.; *λ* 34 f.) hatte der Herr das vonseiten der Johannesjünger gestellte Ansinnen strengeren Fastens mit dem Worte abgewiesen, daß die *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* nicht fasten könnten, »solange der Bräutigam bei ihnen sei«, daß sie aber fasten würden, »wenn der Bräutigam von ihnen genommen sein werde«. Diese synoptische Stelle hat frühzeitig in der Kirche Syriens dazu Veranlassung gegeben, nach Beendigung der im Pfingstfeste abschließenden Feier des Abschiedes Christi von der Erde mit einem neuen, der Quadragesima analogen Fasten zu beginnen. Gleichzeitig wurde durch dasselbe gewissermaßen Ersatz für das an Abtötung während der österlichen *πεντηκοστή* Versäumte geschaffen, während deren man beispielsweise in Jerusalem nach dem Zeugnis der Pilgerin des ausgehenden 4. Jhs.[1] auch das wöchentliche Stationsfasten nicht beobachtete. In Antiocheia begann man jenes Fasten bereits zur Zeit des Severus nach dessen Homilien, wie es scheint, an dem auf den späteren »goldenen« Freitag fallenden Tage oder an diesem selbst.[2] Die griechische Kirche der Folgezeit hat seinen Anfang auf den Montag nach der mit dem abendländischen Dreifaltigkeitssonntag zusammenfallenden *κυριακὴ πάντων τῶν ἁγίων* festgelegt. Die syrischen Jakobiten, welche es gleich den Nestorianern nicht minder als die Griechen übernahmen, begannen vielmehr nach der mehrfach berührten Stelle Bar-ʿEβrâjâs über die Fastenzeiten der Syrer[3] — wenigstens im allgemeinen — schon mit dem Pfingstmontag zu fasten, und die Fastenzeit

[1] *Peregrinatio* 41 § 1 (Geyer a. a. O. S. 92 Z. 31 f. 93 Z. 5 ff.).

[2] Vgl. die Homilien XLVIII, LXXIV und XCII bezw. R. Q. S. XI S. 65 f.

[3] Vgl. oben S. 175 Anm. 1 und S. 193 Anm. 3.

dauerte alsdann nach der westlichen Observanz bis zum Vortage des Festes der Apostelfürsten am 29. Juni einschließlich, also in verschiedenen Jahren verschieden lang, nach östlicher dagegen unveränderlich stets bis zum Ablauf eines fünfzigtägigen Zeitraumes, an dessen Ende alsdann offenbar das Fest aller zwölf Apostel begangen wurde. Eine zweite sommerliche Fastenzeit wird sodann noch durch Bar-ʿEβrâjâ unter dem Namen eines »Fastens des Abscheidens«, nämlich der Gottesmutter (*Ṣaumâ δεšunnâjâ*), und mit einer Dauer eines vollen Monates, des August, bezeugt. Die beiden Evangeliare *Brit. Mus. Add. 14.490* und *26 (Rich. 7170)* führen sie vielmehr unter der etwas rätselhaften Bezeichnung eines Ananiasfastens (*Ṣaumâ δεbêϑ Ḫannanjâ*), das erste mit einer sieben-, das zweite mit einer vier- oder fünfwöchentlichen Dauer ein, indem sie nach dem Apostelfasten ihr einen siebenwöchentlichen Zeitraum vorangehen lassen.

Schon diese doppelte sommerliche Fastenzeit brachte eine gewisse Gliederung in die letzte zwischen Pfingsten und dem nächsten Kirchweihesonntag liegende Zeit des Kirchenjahres. Ursprünglich ist eine solche allerdings keineswegs. Der einzelne Sonntag ist allen orientalischen Riten an sich ein Osterfest im kleinen. Weit entschiedener als in abendländischer Liturgie trägt er hier das Gepräge einer allwöchentlich wiederkehrenden Erinnerungsfeier der Auferstehung des Herrn. Zu sehr entschiedenem Ausdruck kam dieses Verhältnis schon durch die im frühchristlichen Gottesdienst Jerusalems jeden Sonntag in der Morgenfrühe stattfindende Verlesung der bezw. einer evangelischen Auferstehungsperikope. Auch für die weitere Ausgestaltung des syro-griechischen Sonntagsofficiums war es maßgebend. Die Empfindung ist hier allzeit vorherrschend geblieben, daß bestimmte Zeiten des Kirchenjahres lediglich jenen allgemeinen Ostercharakter der Sonntagsfeier vorübergehend in den Hintergrund zu drängen vermögen. Sobald mit dem Pfingstfeste die alljährliche Wiedervorführung der NTlichen Heilsgeschichte beendet ist, kommt er zu voller und ungeschmälerter Geltung. Das nächstliegende Verfahren wäre es demgemäß wohl gewesen, nun etwa bis zum Beginne des neuen Kirchenjahres jeden Sonntag das gesamte Osterofficium zu

wiederholen, und vielleicht hat dieser Brauch in ältester Zeit tatsächlich auf westsyrischem Boden zu Recht bestanden. Doch ist es schon ein erheblich weiter fortgeschrittener, welcher sich von Jerusalem aus zunächst in der gesamten griechischen Welt verbreitete. An je acht aufeinanderfolgenden Sonntagen werden der Reihe nach die acht Kirchentöne gebraucht, und für einen jeden Ton steht auch ein eigener die Auferstehung des Herrn allein oder in Verbindung mit seinem Kreuzestode feiernder Text des Officiums zur Verfügung. Die Gesamtheit dieser kyklisch wiederkehrenden Texte bilden den Inhalt des im engeren Sinne als *Ὀκτώηχος* bezeichneten liturgischen Buches der griechischen Kirche, welche dieselbe in ständiger Überlieferung auf den hl. Johannes von Damaskus, also auf den palästinensischen Ritus der ersten Hälfte des 8. Jhs. zurückführt.

Diesem Buche entsprechen bei den syrischen Jakobiten nun die acht nach ebenso vielen *ἠχάδια* (*eχâδjê*) zu singenden »*τάξεις*«, d. h. Officien »der Auferstehung« (*Ṭaχsê δaqɛjâmtâ*), deren Geschichte die Hss. bis an die Jahrtausendwende hinauf zu verfolgen gestatten. Einerseits in Sammlungen griechischer Kanones[1] wie syrischer ʿEnjanê[2] und in gemischten Tropologien,[3] anderseits wenigstens in einer noch dem 10. oder 11. Jh. angehörenden Hs. des älteren Penqîttâ-Typus[4] erscheinen Gesangstücke desselben, um sofort mit dem ältesten erhaltenen Exemplar des jüngeren auch in diesem eine feste Stellung zu gewinnen.[5] Und nicht minder begegnen Gebetstexte unserer acht Officien in Ḥussâjê-Sammlungen.[6] Vergleicht man diesen syrischen mit dem griechischen Oktoëchos, so erweist er sich in einer höchst beachtenswerten Beziehung als entschieden altertümlicher, sofern er noch in engstem Zusammenhang mit der eigentlichen Osterfeier steht, während der griechische Ritus

[1] So in *Sachau 349* und *Paris 155 (Anc. fonds 41)*.

[2] So in *Brit. Mus. Add. 12.145*.

[3] So in *Brit. Mus. Add. 14.696*. Vgl. auch *Berlin 32 (Sachau 303 und 172)*.

[4] *Brit. Mus. 14.503*. — Vgl. übrigens auch *Sachau 236*.

[5] So kehren unsere Officien beispielsweise wieder in *Brit. Mus. Add. 14.519, Sachau 356, Bodl. Marsh. 437* und *664*.

[6] Wie *Brit. Mus. Add. 17.231, Bodl. Or. 644* und *Paris 168 (Anc. fonds 52)*.

für diese einschließlich der ganzen πεντηκοστή von den Ὀκτώηχος-Texten verschiedene Officia propria besitzt. Es erscheinen nämlich in allen älteren Hss. die Texte der acht Auferstehungsofficien unmittelbar hinter denjenigen der Karwoche, wobei nur mehr für den Weißen Sonntag und Pfingsten eigene Sonntagsofficien vorgesehen werden. Das kann aber nur den Sinn haben, daß ihre Verwendung mit Nummer 1 bereits am Ostersonntag beginnt, für den nur ganz ausnahmsweise eine überhaupt stark ihre eigenen Wege gehende Hs.[1] ein anderes Festofficium vor dem ersten Ὀκτώηχος-Texte mitteilt. Wenn sodann mit einer einzigen Ausnahme[2] das Officium des Weißen Sonntags erst hinter dem letzten der acht Auferstehungsofficien Platz findet, so kann weiterhin dies nur dahin verstanden werden, daß jene vom zweiten an bis zum siebten der Reihe nach auch an den Ferialtagen der Osteroktav zur Verwendung kommen, und tatsächlich wird das ausdrücklich durch eine Reihe von Hss. bezeugt.[3] Das heißt dann aber wohl bei entwicklungsgeschichtlich richtiger Betrachtung: der syrisch-jakobitische Ritus gebraucht ursprünglich an den Sonntagen von Ostern bis zum Ende des Kirchenjahres, von Hause aus mit einer einzigen Ausnahme des Pfingstsonntages, der Reihe nach wieder die Officien der Osteroktav.

Eine spätere Entwicklung der Dinge hat allerdings hierüber sehr erheblich hinausgeführt. Schon eine der altertümlichen Berliner Penqîttâ-Hss.[4] weist nämlich für die Zeit nach dem sommerlichen Apostelfest acht »andere τάξεις der Auferstehung, die nach den acht ἠχάδια geordnet sind«, auf. Noch viel weiter geht aber, wie schon an früherer Stelle zu bemerken war, eine Gruppe mir in Jerusalem und Damaskus bekannt gewordener

---

[1] *Bodl. Dawk. 32.*

[2] *Brit. Mus. Add. 17.252,* wo das fragliche Officium vielmehr zwischen dem ersten und zweiten der acht kyklischen Auferstehungsofficien eingeschoben ist.

[3] So in den Choralbüchern *Sachau 236, 356* und *172* zu Berlin, in *Brit. Mus. Add. 14.503,* sowie solchen in Jerusalem und Damaskus. Auch das Lektionar des 13. Jhs. sieht diese doppelte Verwendung für eine Reihe von außerevangelischen Perikopen vor.

[4] *Sachau 236.*

Hss.[1] Nicht weniger als vier Achterreihen von Sonntagsofficien werden hier geboten, deren letzte ausdrücklich der Zeit nach dem Kreuzfeste zugewiesen wird. Der Sinn dieser für die Zeit selbst zwischen dem frühesten Ostertermin und dem Anfang November mehr als ausreichenden Zahl von nachösterlichen Sonntagsofficien muß offenbar darin erblickt werden, daß je nach dem Bedarfe des einzelnen Kalenderjahres den vier Achterreihen die Officien für die Zeit bis Pfingsten, von Pfingsten bis zum sommerlichen Apostelfest, von diesem bis zum Kreuzfest und nach dem letzteren zu entnehmen seien. Solcher Ordnung entspricht es denn ungefähr auch, wie sich das gedruckte Brevier des unierten Ritus mit den Sonntagen der Zeit nach Ostern abfindet.. Für die den alten Tropologien entsprechende Schicht der Gesangstexte wird hier nur eine einzige Achterreihe von einschlägigen Sonntagsofficien geboten, die im Morgenofficium zu freier Auswahl je einen »griechischen Kanon« und die entsprechenden »syrischen ʿEnjânê« enthalten.[2] Die dem Bestand des älteren Penqîttâ-Typus zufallenden Gesangs-, die Gebetstexte und die evangelischen Perikopen samt einleitenden Hullâlê werden dagegen geordnet für alle Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten, für sechzehn Sonntage nach Pfingsten und sieben Sonntage nach dem Kreuzfeste mitgeteilt.[3]

Es scheint demnach der Übergang von kyklischer Wiederholung weniger Ὀκτώηχος-Texte zu wirklichen Propria für verschiedene Bestandteile des Sonntagsofficiums sich in verschiedenem Tempo vollzogen zu haben. Was insbesondere die Schriftlesung anlangt, so weist an Lesungen aus dem AT und dem Praxapostolos noch das Lektionar des 13. Jhs. lediglich diejenigen der ursprünglichen einfachen Ὀκτώηχος-Reihe in ihrer altertümlichsten Gestalt auf. Mehr bieten merkwürdigerweise hier schon die beiden älteren Lektionare an Stücken nicht nur für die einzelnen Sonntage nach Ostern, sondern auch für sieben Sonntage nach Pfingsten, zu denen in dem-

---

[1] Vgl. über dieselben oben S. 84.

[2] VI S. 2—80, bezw. VII S. 2—80.

[3] VI S. 81—151, 183—197, 253—275, 323—341, 397—473; VII S. 81—300.

jenigen des 9. Jhs. sogar noch sechs Sonntage des Ananias-Fastens und sieben Sonntage nach demselben hinzukommen. Es haben hier also tiefgehende Verschiedenheiten lokalen Brauches bestanden, vermöge deren gleichzeitig mit einer ungleich reicheren Entfaltung Hochaltertümliches sein Dasein noch weiter zu fristen vermochte. Die gleichen Verhältnisse zeigt nur mit noch größerer Mannigfaltigkeit im einzelnen die evangelische Perikopenordnung. Das Altertümlichste weist da das immerhin noch dem 12. Jh. angehörende Evangeliar *Brit. Mus. 27 (Rich. 7171)* auf, indem es eigene Perikopen nicht einmal für die Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten, vielmehr — allerdings nicht acht, sondern zwölf — von Ostern ab zu kyklischem Wechsel während »des ganzen Jahres« bestimmte Gruppen evangelischer Sonntagstexte für Vesper, Matutin und Messe enthält. Dieselbe kyklische Zwölferreihe von Sonntagen bietet nach Propria-Texten für die Sonntage zwischen Ostern und Pfingsten erst für die nachpfingstliche Zeit die doch noch etwas ältere Hs. *Paris 51 (Anc. fonds 22)*, und entsprechend liegen Evangelienperikopen für eine reguläre nachpfingstliche Achterreihe von Sonntagen in *Brit. Mus. Add. 14.689,* einem Zeugen schon für den Brauch des 13. Jhs., vor. Weiter berücksichtigt nur drei Sonntage nach dem Kreuzfest das Perikopensystem zweiter Hand des Rabbûlâkodex, nur zwei Sonntage nach dem Verklärungs- und vier nach dem Muttergottesfeste des 15. August noch die ganz junge Berliner Hs. *Sachau 235.* Im allgemeinen scheint aber wenigstens im zweiten Jahrtausend bezüglich der nachpfingstlichen Sonntagsevangelien eine Ordnung der Dinge geherrscht zu haben, die prinzipiell allen Sonntagen durch Zuweisung eigener Texte gerecht zu werden suchte und bei nicht allzufrühem Ostertermin auch wohl gerecht wurde. Zwei in der Gesamtzahl der berücksichtigten Sonntage beinahe übereinstimmende Systeme dürften nach Maßgabe der hslichen Überlieferung eine weitere Verbreitung gefunden haben. Das eine im ganzen 23 Sonntage nach Pfingsten aufweisende System wird durch *Sachau 322* und — man darf wohl mit aller Bestimmtheit hinzufügen — *Dawk. 50* vertreten.[1] Teilreihen

[1] Die vielfach defekte Hs. bricht, am Ende unvollständig, mit dem



werden innerhalb desselben durch neun Sonntage nach Pfingsten, zwei Sonntage nach dem Verklärungs-, fünf Sonntage nach dem Muttergottesfest des 15. August und sieben Sonntage nach dem Kreuzfest gebildet. Das zweite System, welches es auf eine Gesamtsumme von 24 Sonntagen bringt, findet seine Zeugen an *Brit. Mus. 28 (Rich. 7172), Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)* und der Bilderhs. in Jerusalem. Die Teilreihen von zuerst sechs Sonntagen nach Pfingsten und zuletzt acht Sonntagen nach dem Kreuzfeste sind denselben gemeinsam. In der Mitte bietet die erste Hs. eine dritte einheitliche Teilreihe von zehn Sonntagen »nach dem Freitag der Apostel«, wobei hinter dem dritten derselben das Verklärungs- und hinter dem vierten das Fest des Entschlafens der Gottesmutter seine Stelle findet. Die beiden anderen Hss. stimmen damit bei einem geringfügigen formalen Unterschied sachlich überein, wenn sie nur drei Sonntage nach dem Apostelfreitag und sieben Sonntage nach dem Verklärungsfest zählen. Wie das Verhältnis der beiden Perikopensysteme zu der spezifisch östlichen Form der sommerlichen Apostelfeier dartut, handelt es sich bei dem letzteren um östlichen, bei dem ersteren um westlichen Brauch. Der gleiche regionale Gegensatz besteht zwischen zwei letzten, mindestens vorläufig eine isolierte Stellung einnehmenden Evangeliarhss., von welchen die eine bezüglich der Gesamtzahl der Sonntage mit jenen anscheinend verbreiteteren Ordnungen übereinstimmt, die andere mit 27 Sonntagen noch über sie hinausgeht. Auf die sechs Sonntage unmittelbar nach Pfingsten läßt nämlich *Brit. Mus. 26 (Rich. 7170)* sieben Sonntage folgen, die wiederum unter Einschaltung des Verklärungsfestes hinter dem dritten als solche »nach dem Freitag der Apostel« bezeichnet werden, schließt sodann vier oder fünf Sonntage des Ananiasfastens an, um mit nur sechs Sonntagen nach dem Kreuzfest den kirchlichen Jahreskreis zu Ende zu führen. Ohne dem Apostelfeste einen Einfluß auf die Einteilung der nachpfingstlichen Zeit des Kirchenjahres zu gewähren, zählt dagegen *Brit. Mus. Add. 18.714* hier an Sonntagen zwölf nach Pfingsten,

---

dritten Sonntage nach dem Kreuzfeste ab. Bis hierher aber geht sie mit der anderen zusammen.



sieben nach dem Verklärungs- und die üblichen acht nach dem Kreuzfeste.

Auf die textliche Seite dieser verschiedenen Perikopenordnungen kann hier des näheren nicht eingegangen werden. Was im allgemeinen zu sagen ist, läßt sich kurz zusammenfassen. Es bezeichnet wieder einmal einen markanten Gegensatz zur byzantinisch-griechischen Liturgie. Während nämlich diese letztere in der festlosen *Ὀκτώηχος*-Zeit eine zusammenhängende Bahnlesung aus dem ersten und dritten Evangelium aufweist, der gemäß hier die Doppelreihe der **κυριακαὶ τοῦ Ματθαίου** und **τοῦ Λουκᾶ** entsteht, weisen schon für das Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. die Homilien des Severus vielmehr auf eine buntgewürfelte Folge von echten *εὐαγγέλια ἐκλογάδια*.[1] Durchaus Eklogadienreihen freiester Art sind es denn auch beinahe ausschließlich, was späterhin von Pfingsten ab die evangelischen Perikopenordnungen des syrisch-jakobitischen Ritus aufweisen.[2] Eine gewisse Berührung mit griechischer Weise kann höchstens etwa darin gefunden werden, daß im allgemeinen wenigstens eine Beschränkung auf synoptisches Gut statthat, ohne daß freilich ein vereinzeltes Auftreten auch johanneischer Perikopen besonders bald nach Pfingsten geradezu ausgeschlossen wäre.[3] Herangezogen werden sodann fast ausnahmslos Lehrstücke, was die Folge hat, daß vielfach an Werktagen der Quadragesima bereits verlesene Stücke hier nochmals zur Verwendung kommen.[4] Der Textebestand des einzelnen Sonntags umfaßt dabei regelmäßig die dreifache Lesung

---

[1] Vgl. R. Q. S. XIII S. 303 ff.

[2] Eine Art von Bahnlesung aus *M* 15—20 und *μ* 3—9 bildet ausnahmsweise für ihre Achterreihe von Sonntagen »nach Pfingsten« die Perikopenordnung zweiter Hand des Rabbûlâkodex.

[3] So ist beispielsweise am ersten Sonntage nach Pfingsten *ι* 3. 1—21 einzige Tagesperikope in *Paris 51 (Anc. fonds 22)* und *ι* 6. 28—37 bezw. 24—29 (36) Meßevangelium in dem illustrierten Evangeliar in Jerusalem, *Dawk. 50* und *Brit. Mus. 25 (Rich. 7169)* und *ι* 6. 38—46, bezw. 35—46 und 32—40 solches der drei genannten Hss. für den dritten Sonntag nach Pfingsten.

[4] Die hslichen Evangeliare bieten alsdann regelmäßig den betreffenden Text nur einmal unter Verweisung auf seinen anderweitigen Gebrauch.

für Vesper, Matutin und Messe. Doch finden sich auch Beispiele einer Beschränkung auf nur eine oder zwei Tagesperikopen.[1]

4. Der Heiligenkalender von Mitte April bis Ende Oktober.

Wir haben schließlich einen Blick noch auf den Heiligenkalender der starken zweiten Hälfte des jakobitischen Kirchenjahres zu werfen. Derselbe weist zunächst neben demjenigen des 15. August noch einige weitere Muttergottesfeste auf. Das byzantinisch-abendländische Fest der Geburt der seligsten Jungfrau am 8. September wird — und zwar regelmäßig auch als ein solches ihrer Eltern Joachim und Anna — in allen kalendarischen Quellen rein syrischen Ursprungs sowie in der kürzenden Bearbeitung des Synaxars verzeichnet, in welches daneben aus der ausführlicheren Originalrezension auch eine Notierung des entsprechenden koptischen Gedächtnistages am 26. April übergegangen ist. Ein dagegen im ganzen nicht eben häufig auftretendes Festofficium wird von seinem frühesten, anscheinend noch dem 9. Jh. angehörenden Zeugen, dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.504,* ausdrücklich dem ersteren Datum zugewiesen, und es unterliegt kaum einem Zweifel, daß es durchweg für dasselbe bestimmt ist.[2] Kaum noch seltener durch ein eigenes Officium ausgezeichnet wird sodann ein Marienfest des 15. Mai, dessen die gleichen kalendarischen Quellen in nicht geringerer Übereinstimmung gedenken. Ein Feiertag »der Gottesgebärerin von wegen der Ähren« (*dĕʿal šebblê*) heißt dieses.[3] Das Seitenstück zu dem entsprechenden Saatenfest des

---

[1] Ersteres ist in *Paris 51 (Anc. fonds 22),* letzteres in *Sachau 322* der Fall.

[2] In Betracht kommen weiter aus dem 12. Jh. das gemischte Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.697,* von Hss. des abschließenden Penqittâ-Typus *Paris 164—166 (Anc. fonds 44, 50* bezw. *43)* und diejenige vom J. 1754/55 im Markuskloster zu Jerusalem, von Hussâjê-Sammlungen *Paris 173 (Anc. fonds 46)* und diejenige des Markusklosters aus dem J. 1759/60.

[3] So außer den kalendarischen Quellen in *Paris 165 f. (Anc. fonds 50* und *43)* und den beiden soeben angeführten Hss. in Jerusalem, wo überall ein Officium für das Fest vorgesehen ist. Anscheinend noch ohne

15. Januar, wurzelt es im volkstümlichen Kult des die Himmelskönigin als Beschützerin seiner Arbeit verehrenden Landmannes. Ein Gleiches gilt vielleicht von einem späterhin völlig verschollenen Muttergottesfeste des 18. September, das für das ausgehende erste Jahrtausend zweimal als ein mit eigenem Officium gefeiertes bezeugt wird.[1] Wie es sich dort um ein Erntefest handelt, könnte es sich hier um ein Fest der Obst- und beginnenden Weinlese handeln. Endlich bezeugen als wenigstens in gewissen Gegenden auch der syrisch-jakobitischen Welt verbreitet ein konstantinopolitanisches Lokalfest der Gottesmutter das aus Aleppo stammende Kalendarium B und das Ja'qûß von Edessa zugeschriebene Martyrologium samt seiner Epitome an einer auf den 31. August angesetzten Feier ihres Gürtels. Denn hier liegt nichts anderes vor als die auf diesen Tag fallende byzantinische *μνήμη* der *κατάθεσις τῆς τιμίας ζώνης τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου* in den Chalkopratien, die Erinnerungsfeier an eine unter Justinianus vorgenommene Reliquientransferierung nach der Reichshauptstadt.

Wie in diesem Falle und gewiß schon bei dem Feste des 8. September handelt es sich um byzantinischen Einfluß wohl auch bei den Festen des Täufers, von welchen zwei Doubletten zu ebensovielen Sonntagen des jakobitischen Advents darstellen. Von diesen beiden wird dasjenige der Verkündigung an Zacharias am 23. September, abgesehen von der eher für den koptischen als den syrischen Festbrauch beweiskräftigen ausführlichen Rezension des Synaxars, überhaupt nur durch das angebliche Martyrologium Ja'qûßs von Edessa bezeugt. Dagegen finden sich für die Feste der Geburt des Täufers am 24. Juni und seiner Enthauptung am 29. August wiederum gelegentlich auch Officien vorgesehen,[2] wobei dieselben Brevierhss. noch

---

jenen Namen desselben findet sich ein solches ferner auch schon in den beiden alten Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.504 f.* Über *Paris 173 (Anc. fonds 46)* vgl. die nächste Anm.

[1] In *Brit. Mus. Add. 14.504 f.* Vielleicht ist übrigens dieses Fest auch noch in *Paris 173 (Anc. fonds 46)* vorausgesetzt, einer Hussâjê-Sammlung des 16. Jhs., welche das Officium des Marienfestes »von den Ähren« erst auf dasjenige des Kreuzfestes folgen läßt.

[2] Abgesehen von den sofort anzuführenden noch älteren Hss. auch in *Brit. Mus. Add. 14.701* vom J. 1262/63.



des ersten Jahrtausends ihre Feier durch die jakobitische Christenheit Syriens immerhin bis in das letzte Dezennium des 9. Jhs. hinauf zu verfolgen gestatten.[1]

An Apostelfesten wird schon für das Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. zunächst durch die Homilien des Severus ein solches des Apostels Thomas gesichert,[2] wozu, abgesehen von der schon berührten eigentümlichen Paulusfeier, auf Grund des Ὀκτώηχος noch ein zweites des Evangelisten Johannes hinzukommt. Ich habe früher[3] darauf hingewiesen, daß nun nicht weniger als achtzehn Aposteltage dem jakobitischen Heiligenkalender mit den melchitischen Perikopenbüchern *Vat. Syr. 19—21* des 11. bezw. 13. Jhs. gemeinsam sind, aus welchen wir den späteren Festbrauch Antiocheias von der chalkedonensischen Seite her kennen lernen, und habe der nachdrücklichen Vermutung Ausdruck gegeben, daß diese weitgehende Übereinstimmung gleichfalls schon im frühchristlich-antiochenischen Kirchenjahr wurzle. Allein als ebensoviele eigentliche Festtage werden jene größtenteils in die Monate April bis Oktober fallenden Apostel-*μνῆμαι* auf jakobitischer Seite ebensowenig eingeführt, als hier für die Mehrzahl derselben ein eigenes Officium sich nachweisen läßt. Ein solches findet sich vielmehr, abgesehen von den Apostelfürsten — gewiß nicht zufällig — mehr als ausnahmsweise wieder nur für Thomas und Johannes, und zwar steht von diesen beiden wiederum der erstere als der Apostel Ostsyriens, Persiens und Indiens begreiflicherweise im Vordergrund. Häufig nämlich ist im Gegensatz zum vierten Evangelisten nur er durch ein Festofficium ausgezeichnet,[4] während nur ein einziges Mal sich das Gegenteil

---

[1] *Brit. Mus. Add. 14.504 f.* und *14.515*. In den beiden ersteren Hss. ist dabei als Datum für das Fest der Geburt in völlig singulärer Weise der 25. Juni namhaft gemacht.

[2] An demselben gehalten ist die Homilie XXVIII. Vgl. R. Q. S. XIII S. 312 f.

[3] R. Q. S. XIII S. 313 ff.

[4] So in dem alten Hymnarium *Brit. Mus. Add. 14.522 fol. 4—26,* in den Tropologien *Paris 155 f. (Anc. fonds 41* und *106), Brit. Mus. Add. 14.696* und *17.252, Berlin 23 (Sachau 303* bezw. *172),* den Penqîttâhss. abschließenden Stils *Brit. Mus. Add. 14.519, Bodl. Marsh. 437, Paris 164*

beobachten läßt.[1] Dazu kommt die kalendarische Überlieferung, die deutlich wirkliche Feiertage der zwei Apostel erkennen läßt. Als Datum wird von derselben mit Einschluß der kürzeren Rezension des Synaxars für Thomas allgemein der 3. Juli und daneben noch vereinzelt durch das Kalendarium B der 6. Oktober, für Johannes dagegen durch die Kalendarien AC der 8. Mai, durch den Auszug aus dem Jaʿqûβ-Martyrologium im Anschluß an dessen Volltext der 26. September bezeugt. Das sind im letzteren Falle die Daten der beiden auch in der griechischen Kirche noch der Gegenwart zu Ehren zu »Theologen« Johannes gefeierten Feste: der *μνήμη* des aus seinem Sarge hervorquellenden »*μάννα*«, d. h. wohl im letzten Grunde des Dedikationsfestes der ephesinischen Johannesgruftkirche und des Festes seiner »*μετάστασις*«. Im ersteren Falle liegt bei der regelmäßigen Datierung das altedessenische Hauptfest des Apostels vor, dessen Grab man seit dem J. 394 in der Hauptstadt der Osrhoënë verehrte, ein Fest, das am gleichen Kalendertage wohl auch Severus im Thomaskloster zu Seleukeia am Orontes gefeiert hat, während der 6. Oktober das byzantinische Hauptfest des Apostels bezeichnet. Von den Hss., die Festofficien der beiden Apostel berücksichtigen, nennen wieder die zwei ältesten,[2] noch dem ersten Jahrtausend angehörenden ausdrücklich die Daten des 3. Juli bezw. 8. Mai. In den übrigen stimmt hierzu wenigstens die Reihenfolge der liturgischen Texte, soweit dieselbe einen Rückschluß auf das Datum der einzelnen Feste überhaupt zuläßt. Wohl nur lokale Be-

(Anc. fonds 44) und den Hussâjê-Sammlungen *Brit. Mus. Add. 17.272 fol. 75—99, Paris 173 (Anc. fonds 46), Bodl. Or. 644.*

[1] In dem an die Jahrtausendwende hinaufreichenden Berliner Tropologion *Sachau 349*. — Officien für beide Apostel finden sich, abgesehen von den beiden in der nächsten Anm. zu nennenden Hss., in dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.697*, an Exemplaren schon des älteren Penqîttâ-Typus in *Brit. Mus. Add. 14.503, Bodl. Dawk. 1* und *43, Sachau 236, 323, 356* und *Or. fol. 1633* in Berlin und sofort in dem ältesten erhaltenen Exemplar des späteren Penqîttâ-Typus. Es kehren solche dann, was das jüngere und jüngste hsliche Material anlangt, beispielsweise in den zwei oben S. 273 Anm. 2 angeführten Hss. des Markusklosters zu Jerusalem wieder.

[2] *Brit. Mus. Add. 14.504 f.*



deutung haben demgegenüber einige andere Apostelfeste gehabt, von denen wir im Rahmen des kirchlichen Sommerhalbjahres der syrischen Jakobiten vereinzelt hören. Unterm 16. Mai berücksichtigen die beiden Choralbücher, welche soeben als früheste Zeugen des Thomas- bezw. Johannesfesttages in Betracht kamen, neben einem gleichnamigen Martyrer den Apostel Andreas. Zum 15. Juli merkt das Fest desselben dagegen der Auszug aus dem Ja'qûβ-Martyrologium an. Endlich gehören der 30. April als Tag des Zebedaïden, der 9. Oktober als Tag des jüngeren Jakobus und der 23. Oktober als solcher des gleichnamigen Herrenbruders zu den Aposteltagen, welche die Übereinstimmung jakobitischen und melchitischen Brauches schon für das frühchristliche Antiocheia zu gewährleisten scheint. In gleicher Geltung erscheint nun näherhin der erste der drei Tage im jakobitischen Festkalendarium A. Als einen Feiertag zugleich des Evangelisten Matthäus, welchen hier vielmehr allein beide Formen des Synaxars kennen, notiert von den beiden anderen den ersteren, gleichfalls als Fest des Herrenbruders den letzteren der Festkalender B. Zu diesen nicht sonderlich vielen hier zu erwähnenden Apostelfesten im engeren Sinne mag sodann noch ein im Ja'qûβ-Martyrologium zum 5. Juli angemerkter Gedenktag der siebzig Jünger hinzugefügt werden, der in der Rezension A auch einmal Aufnahme in das eigentliche Festkalendarium gefunden hat.

Hier anzuschließen ist ferner eine kleinere Gruppe weiterer biblischer Gestalten. Die makkabäischen sieben Brüder mit ihrer Mutter — Šammûnî nennt sie eine feststehende syrische Überlieferung — und dem als ihr Lehrer gedachten frommen Greise Eleazar galten schon im 4. Jh. als in Antiocheia bestattet. Nicht nur die Homilien[1] und der *Ὀκτώηχος* des Severus, sondern bereits Predigten des großen Goldmundes[2] lehren dementsprechend ihr auf den 1. August fallendes Fest als eine hervorragende Lokalfeier des altantiochenischen Kirchenjahres kennen, und neben der Kettenfeier des Apostelfürsten, dem Dedikationsfeste der schon im J. 442 geweihten *Basilica Eudo-*

[1] Näherhin kommt Homilie LII in Betracht. Vgl. R. Q. S. XII S. 316.

[2] Migne, P. G. L Sp. 617—628.



xiana (San Pietro in vincoli), hat ihr Gedächtnis im römischen, neben einem aus Jerusalem stammenden Fest sommerlicher Verehrung der Kreuzesreliquie (*πρόοδος τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ*) im griechischen Ritus als ein Stück uralter liturgischer Unterschicht sein Recht am angestammten Tage bis zur Stunde behauptet. Ausschließlich ihnen gewidmet ist nun der 1. August im syrisch-jakobitischen, für welchen die drei Festkalendarien in Übereinstimmung mit der kürzeren Rezension des Synaxars denselben als eigentlichen Feiertag bezeugen. Ja noch eine zweite zunächst vom Jaʿqûβ-Martyrologium auf den 15. Oktober angesetzte *μνήμη* der makkabäischen Martyrer wird als ein solcher durch das Kalendarium C eingeführt. Ein mindestens in erster Linie für das frühere Datum bestimmtes Festofficium begegnet vor allem beinahe durchweg in denjenigen Hss., welche ein solches zu Ehren des Apostels Johannes berücksichtigen.[1] Gleichfalls bereits für das 4. Jh. scheinen sodann vier Chrysostomospredigten auf denselben ein altantiochenisches Fest des Dulders Hiob zu sichern,[2] das man in Zusammenhang mit seiner im Gebiet des Haurân, der Ansitis, gelegenen angeblichen Grabkirche wird zu erklären haben. Im 6. Jh. berücksichtigt dieses Fest der Severus-*Ὀκτώηχος*, wobei er ihm eine nähere Beziehung zur kirchlichen Armenpflege gibt.[3] Man wird es in dem Hiobtage wiedererkennen dürfen, für welchen unter ausdrücklicher Datierung auf den 9. August an *Brit. Mus. 14.505* wenigstens ein jakobitisches Tropologion des ausgehenden ersten Jahrtausends Festgesänge bietet. Auf Grund der übereinstimmenden Wiederkehr des Datums bei den Jakobiten und in den melchitischen Perikopen-

---

[1] Von denselben lassen nur die Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.504 f.* und *14.697* das Makkabäerfest vermissen. Dagegen ist dieses weiterhin bereits in dem zweiten Bande des kombinierten Hymnariums und Homiliars des 9. Jh. *(Brit. Mus. Add. 17.190)*, dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.696* und je einem Exemplar des älteren und des jüngeren Penqîttâ-Typus bezw. einer Hussâjê-Sammlung an *Brit. Mus. Add. 14.701*, *Bodl. Marsh. 437* und *Bodl. Or. 644* berücksichtigt. Vgl. oben S. 276 Anm. 1.

[2] Migne, P. G. LVI Sp. 563—582.

[3] »Über den gerechten Jôβ und unsere Brüder im *πτωχεῖον*« lautet hier in *Brit. Mus. Add. 17.134* fol. 391r° die Überschrift des betreffenden Gedichtes. Vgl. Kat. Wrights S. 331.

büchern des mittelalterlichen Antiocheia habe ich weiterhin[1] als schon altantiochenisch die Feier des Propheten Elias am 20. Juli angesprochen, im letzten Grunde wohl ein frühchristliches Lokalfest des Karmel, das in vollem Glanze im griechischen Ritus sowie in einer Notiz des römischen Martyrologiums bis heute fortlebt. Auf dem syrisch-jakobitischen Boden erfährt auch sie, durch die Festkalendarien B und C sowie von zweiter Hand auch in H für dasselbe uralte Datum bezeugt und durch die kürzere Rezension des Synaxars daneben ausdrücklich auf die Himmelfahrt des Propheten bezogen, nicht selten die Auszeichnung eines eigenen Festofficiums.[2] Nur das Festkalendarium B notiert dagegen in Übereinstimmung mit beiden Formen des Synaxars den 19. Mai als Gedächtnistag der Flucht nach Ägypten, wobei es sich, wie nunmehr das altarmenische Lektionar sicherstellt, im letzten Grunde um eine altpalästinensische *μνήμη* der unschuldigen Kinder handelt.[3] Wenigstens ihre gleichmäßige Wiederkehr auch im byzantinisch-griechischen und römisch-abendländischen Kirchenjahr erweist endlich als uralt eine Feier der hl. Maria Magdalena am 22. Juli, die nicht nur in dem einen Festkalendarium C hervorgehoben wird, sondern auch wieder gelegentlich als Trägerin eines Festofficiums erscheint.[4]

---

[1] R. Q. S. XIII S. 317. — Ich hätte dabei wohl entschieden speziell bezüglich dieses Prophetenfestes mich etwas weniger zurückhaltend ausdrücken dürfen.

[2] So an Tropologien in *Paris 154 (Anc. fonds 74), Brit. Mus. Add. 12.145* und *Berlin 23 (Sachau 303* bezw. *172)*, an Exemplaren des älteren und des endgültigen Penqîttâ-Typus in *Brit. Mus. Add. 14.503, Bodl. Dawk. 1, Sachau 356* bezw. *Brit. Mus. Add. 14.519* und der Hs. vom Jahre 1754/55 in Jerusalem, an Hussâjê-Sammlungen in *Brit. Mus. Add. 17.272 fol. 75—99, Bodl. Or. 644* und der Jerusalemer Hs. vom J. 1759/60.

[3] Vgl. Conybeare a. a. O. S. 525. Das Festdatum ist hier allerdings der 18. Mai. Man hat anscheinend unter dem Einfluß dieses altpalästinensischen Festes zunächst wohl in Ägypten den nächstfolgenden Tag als denjenigen der Ankunft der heiligen Familie im Pharaonenlande gefeiert. Speziell hiervon reden nämlich beide Formen des Synaxars. Dieses ägyptische Lokalfest ist dann wieder in das jakobitische Syrien zurückgewandert.

[4] So in *Brit. Mus. 14.503*. — Ihren Bruder Lazarus erwähnt das Synaxar zweimal, zum 22. Mai und 18. Oktober, das zweite Mal in der

Wie man sieht, ist es der fundamentale Zusammenhang jakobitischer Liturgie mit Antiocheia und Palästina, was hier beinahe durchgängig wieder einmal sehr entschieden zum Ausdruck kommt. Nicht anders steht es bei ihren wichtigeren in das kirchliche Sommerhalbjahr fallenden Martyrertagen. Von Lyda-Diospolis aus hat sich überallhin der Kult des hl. Georgios verbreitet, dessen Fest am 23. April übereinstimmend die sämtlichen kalendarischen Quellen mit Einschluß der kürzeren Synaxarrezension und die beiden ihre Heiligenofficien datierenden Tropologen *Brit. Mus. 14.504* und *14.505* bezeugen, während eine besonders reiche hsliche Überlieferung seines Officiums in ihm eines der höchst gewerteten Heiligenfeste des jakobitischen Syriens erkennen läßt.[1] Auf das frühchristliche Antiocheia weist dagegen beinahe alles andere zurück, was es hier zu registrieren gilt. Die Severushomilien bezeugen dort an Martyrerfesten als im J. 515 zwischen Christi Himmelfahrt und Pfingsten begangen dasjenige eines hl. Barlaha, als im gleichen Jahre zwischen dem Pfingstsonntag und dem allgemeinen Totentage gefeiert dasjenige wohl des kilikischen Blutzeugen Julianos, für die Zeit zwischen Pfingsten und dem Makkabäerfeste am 1. August die *μνῆμαι* der hll. Theodoros, Leontios und Dometios, und für diejenige zwischen Ostern bezw. Pfingsten und dem Romanosfeste des 18. November die Tage eines hl. Thallelaios, der Paulusschülerin Thekla, des Martyrerpaares Sergios und Bakchos

ausführlichen Rezension mit der genaueren Angabe, daß es sich um den Tag der Transferierung seiner Reliquien nach Konstantinopel handle. Ob an dem vom Herrn Auferweckten bezw. an einen dieser zwei Gedächtnistage desselben, oder vielmehr an irgendeinen gleichnamigen jakobitischen Gottesmann bei einem Lazarusofficium in dem Berliner Choralbuch *Sachau 323* zu denken sei, muß ich jedoch dahingestellt sein lassen. Zur Entscheidung der Frage wäre Kenntnisnahme der betreffenden Texte notwendig.

[1] Dieses Martyrerofficium begegnet bezeichnenderweise ungefähr in dem gleichem Umfange wie das Officium des Apostels Thomas. Von Hss., welche den letzteren berücksichtigen, lassen *Brit. Mus. Add. 14.696 f., 17.252* und *17.292 fol. 75—99, Bodl. Marsh. 437, Paris 155 f. (Anc. fonds 41* und *106)* und *Berlin 23 (Sachau 303* bezw. *172)* ein Gesangsofficium allerdings vermissen. Dagegen bieten ein solches bei Mangel eines Thomasofficiums die Tropologien *Sachau 349, Paris 154* und *157 (Anc. fonds 74* und *45)* und *Brit. Mus. Add. 12.145*, sowie ein Exemplar des endgültigen Penqîttâ-Typus an *Bodl. Marsh. 664*. Vgl. oben S. 276 Anm. 1 bezw. 275 f. Anm. 4.

sowie der Trias von Tarachos, Probos und Andronikos.[1] Während von diesen Blutzeugen nun nur Leontios, Sergios und Bakchos, der hier mit einem Maximos verbundene Julianos und Thekla auch im Severianischen *Ὀκτώηχος* mit eigenen Gesängen vertreten sind, haben von ihnen im jakobitischen Kirchenjahr umgekehrt nur Barlaha, Thallelaios und merkwürdigerweise auch Thekla nicht mindestens zeitweilig eine hervorragende Bedeutung gehabt. Obenan stehen hier naturgemäß Sergios und Bakchos, deren Ruhestätte das bedeutendste Wallfahrtsziel Zentralsyriens bildete. Als ihr Fest bezeichnen die Kalendarien BC in Übereinstimmung mit dem Jaʿqûβ-Martyrologium und dessen Epitome den 7. Oktober, der, mit ihrem Andenken bis heute auch im griechischen und römischen Ritus verbunden, wohl als das Datum schon der antiochenischen Feier des 6. Jhs. betrachtet werden darf, A neben einer Begehung ihres Gedächtnisses auch am 6. Mai vielmehr den 3. und die beiden Gestalten des Synaxars sogar mit einem, wohl spezifisch koptischen Ansatz schon den 1. Oktober. Eine wesentlich ebenso reiche hsliche Überlieferung ihres Festofficiums zeigt sie als etwa mit Georgios auf der gleichen Stufe der Popularität stehend.[2] Schon etwas seltener erscheint im Besitze eines eigenen Officiums Dometios, dessen bereits von Severus begangenen Festtag die alten Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.504* und *14.505* mit ihrem Ansatz auf den 5. Juli kennen lehren dürften, während nach dem übereinstimmenden Zeugnis der drei Festkalendarien später seinem Gedächtnis vielmehr der 24. September geweiht war.[3] Geradezu 'nur

[1] Vgl. R. Q. S. XIII S. 319, wo auch die einzelnen in Betracht kommenden Homilien namhaft gemacht sind.

[2] Von Hss., welche den letzteren berücksichtigen, lassen Sergios und Bakchos vermissen nur die alte Maδrâšê-Sammlung *Brit. Mus. Add. 14.522 fol. 4—26,* zwei Exemplare des älteren und des abschließenden Penqîttâtypus an *Paris 161 (Anc. fonds 51)* und *Sachau 356* bezw. *164 (Anc. fonds 44)* und die Hussâjê-Sammlung *Paris 168 (Anc. fonds 52).* Umgekehrt findet sich dagegen ein Officium für diese beiden allein in dem Tropologion *Brit. Mus. Add. 14.507* und in einem Exemplar des älteren Penqîttâtypus an *Brit. Mus. Add. 14.701.*

[3] Im übrigen berührt sich die hsliche Überlieferung eines Festofficiums immerhin hier wieder enge mit derjenigen eines solchen für Sergios und

ausnahmsweise findet sich ein jakobitisches Proprium für Julianos in den soeben angezogenen zwei Tropologien des ausgehenden ersten Jahrtausends, die als seinen Festtag allerdings erst den 10. September einführen, für Leontios, dem dieselben zwei Hss. den 16. Juni zuweisen,[1] und für Tarochos, Probos und Andronikos, für deren Fest nur die Überlieferung der Martyrologien das Datum des ihnen auch im griechischen Ritus geweihten 12. Oktober beurkundet. Für den »Drachenkämpfer« Theodoros bezeugt wohl noch das schon von Severus begangene Fest dagegen das Kalendarium A unterm 8. Juni, ohne daß ein entsprechendes Officium proprium jemals begegnete.

Ein einziges sommerliches Martyrerfest, das in der jakobitischen Liturgie eine überragende Bedeutung gewonnen hat, war anscheinend dem frühchristlichen Kultus Antiocheias und wohl nicht minder Palästinas noch fremd: dasjenige des Kyriakos und seiner Mutter Julitta. Von der kalendarischen Überlieferung einschließlich des Jaʿqûβ-Martyrologiums, seiner Epitome und beider Rezensionen des Synaxars auf das zugleich byzantinisch-griechische Datum des 15. Juli verlegt, dürfte es selbst als byzantinischer Import zu betrachten sein, so sehr auch die Häufigkeit, mit welcher ein ihm gewidmetes Officium in Brevierhss. wohl durchweg erst des zweiten Jahrtausends auftaucht, für die hohe Volkstümlichkeit spricht, welche der Kult des Heiligenpaares auf dem syrisch-jakobitischen Boden späterhin gewann.[2] Zweifellos im gleichen Sinne zu deuten ist es, wenn

---

Bakchos. Außer den zwei soeben genannten Hss. *Brit. Mus. Add. 14.507 14.701* lassen dabei ein Dometiosofficium noch die beiden Tropologien nur syrischer ʿEnjânê *Paris 154 (Anc. fonds 74)* und *Brit. Mus. 12.145*, das älteste erhaltene Exemplar des abschließenden Penqîttâtypus und ein weiteres solches an *Brit. Mus. Add. 14.519* vermissen. Dafür begegnet ein solches bei Nichtberücksichtigung von Sergios und Bakchos in *Sachau 356* und in der Penqîttâhs. abschließender Form *Brit. Mus. Add. 12.820 fol. 17—55*.

[1] Ein eigenes Festofficium für ihn außerdem noch in *Bodl. Dawk. 43* einem etwa dem 11. Jh. entstammenden Exemplar des ältesten Penqîttâtypus.

[2] Man mag jene Häufigkeit wieder an derjenigen eines Officiums von Sergios und Bakchos messen. Von den ein solches enthaltenden Hss. berücksichtigen Kyriakos und Julitta nicht *Paris 157 (Anc. fonds 74), Brit.*



ganz ausnahmsweise die auf den 3. Oktober fallende byzantinisch-griechische *μνήμη* des Areiopagiten Dionysios unter den Heiligenfesten des Kalendariums B erscheint. Weniger durchsichtig ist es dagegen, daß ein Festofficium der hll. Kosmas und Damianos um die Jahrtausendwende zweimal mit der ausdrücklichen Datierung auf den 7. Juli begegnet.[1] Doch dürfte auch hier irgendein näherer Zusammenhang mit demjenigen Feste der beiden *ἀνάργυροι* bestehen, welches die griechische Kirche vielmehr am ersten Tage jenes Monats begeht.[2]

Was den Martyrertagen gegenüber die »Bekenner«feste anlangt, so sind nur zwei, deren Feier schon für das Antiocheia des beginnenden 6. Jhs. beglaubigt erscheint, von bleibender Bedeutung für den sommerlichen Heiligenkalender der Jakobiten geworden. Es handelt sich um Simeon Stylites und Kyrillos von Alexandreia. Den Gedächtnistag des ersteren hat, abgesehen von der Berücksichtigung, welche derselbe auch im *Ὀκτώηχος* erfährt, Severus im J. 515 durch eine schon im Herbst, aber noch vor dem Romanosfeste des 18. November gehaltene Predigt ausgezeichnet.[3] Es könnte also im frühchristlichen Antiocheia bereits, wie späterhin in der griechischen Kirche, auf den 1., ebensogut aber auch auf den 2. September gefallen sein, auf welchen das Kalendarium A den Festtag des gefeiertsten Säulenheiligen verlegt. Demgegenüber bezeichnet als solchen

---

Mus. Add. 12.145, 14.507, 14.519, 14.701 und *Sachau 303/172*. Umgekehrt ist das Verhältnis in den Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.695 f.* und *Paris 155 (Anc. fonds 41)*, sowie in *Paris 161 (Anc. fonds 51)* und *Sachau 356*, zwei Exemplaren des älteren Penqittâtypus.

[1] In den so oft erwähnten Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.504 f.*

[2] Näherer Aufklärung bedarf es auch, wie es sich mit der Martyrjungfrau Febronia und ihrem Feste verhält, für das ein Officium, anscheinend auf ein Datum nach dem 18. November eingestellt, einmal in dem alten Tropologion *Sachau 349* begegnet, während das Kalendarium des unierten Mossuler Brevierdruckes dasselbe auf den 25. Juni anmerkt. Über die Kirche einer hl. Febronia in Nisibis, die in einer Legende eine Rolle spielt, vgl. Kat. *Sachau 587*. Zu erwähnen ist ferner hier noch ein in den Kalendarien A und C auf den ersten Freitag nach Pfingsten angesetztes sommerliches Fest der hl. Barbara, vielleicht der ungefähre Dedikationstag einer ihr geweihten Kirche.

[3] Vgl. R. Q. S. XIII S. 322. Die fragliche Homilie ist Nr. XXX der Sammlung.



das Kalendarium C vielmehr den 27. Juli, und es findet sich hierbei in Übereinstimmung mit zwei alten Choralbüchern,[1] welche ein Officium des Heiligen mit der nämlichen Datierung einführen. Ein solches Officium begegnet auch anderwärts nicht selten,[2] doch ist keineswegs immer leicht zu sagen, für welches der beiden Daten dasselbe bestimmt sein dürfte. Bei diesen selbst handelt es sich im einen Falle, demjenigen des 2. September, um den Todestag des Heiligen, im anderen vielleicht um den Dedikationstag der noch in ihren Ruinen wunderbaren Kirche des seinem Andenken geweihten Klosters von Qalʿat Simʿân. Hinter dem Syrien selbst angehörenden Asketen steht sodann der ägyptische Kirchenvater, was seine Stellung im jakobitischen Festjahre anlangt, weit zurück. Es ist nämlich hier nur die Tatsache zu verzeichnen, daß das eine Kalendarium B sein Fest unterm 25. Juni notiert, während beide Formen des Synaxars seiner nach koptischem Vorgang zwei Tage später zum 27. des Monats gedenken.[3]

Koptische Beeinflussung des jakobitischen Proprium sanctorum ist weiterhin mit Bestimmtheit an den beiden ersten Tagen des Juli zu konstatieren. Als Festtag Šenûtes notieren in Übereinstimmung mit beiden Synaxarrezensionen den 1. Juli sämtliche drei Festkalendarien. Eine ganze Reihe von weiteren Heroen des ägyptischen Mönchtums findet am folgenden Tage in der ausführlichen, nur der erste in dieser Reihe, Anbâ Bâšoi, in der kürzeren Gestalt des Synaxars Platz. Als Festtag des letzteren allein wird im Kalendarium B, als solcher »aller ägyptischen Väter« in C demgemäß der 2. Juli eingeführt, und gewiß als für dieses Datum bestimmt wird man auch ein den »ägyptischen Vätern« vereinzelt gewidmetes Festofficium be-

---

[1] *Brit. Mus. Add. 14.504 f.*

[2] So in den drei weiteren Tropologien *Sachau 349, Brit. Mus. Add. 14.507*, in Exemplaren des älteren Penqittâtypus an *Bodl. Dawk. 43, Brit. Mus. Add. 14.701, Sachau 313* und *Berlin Or. fol. 1633*, in der Penqîttâhs. *Brit. Mus. Add. 17.272 fol. 75—99* und *Bodl. Or. 674* sowie in den einschlägigen Hss. des Markusklosters zu Jerusalem.

[3] Was den altantiochenischen Kultus anlangt, so ist Kyrillos nur im *Ὀκτώηχος* berücksichtigt. Eine Homilie hat ihm Severus im Gegensatze zu dem in Nr. XC gefeierten Athanasios nicht gewidmet. Vgl. R. Q. S. XIII a. a. O.

trachten dürfen.[1] Das Schwesterverhältnis der syrisch-jakobitischen und der koptischen Kirche spiegelt sich weiterhin auch wohl darin, daß mit Ansatz auf den 30. Juli das Festkalendarium B ferner den alexandrinischen Vorkämpfer des älteren Monophysitismus, Dioskuros, anführt. Nicht minder weisen auf Ägypten ein Fest des hl. Paphnutios am 20. Juli, für welches zweimal[2] ein Officium begegnet, das in den Festkalendarien B und C auf den 27. Oktober angesetzte eines Jâreϑ von Alexandreia und im letzten Grunde auch das in B allein für den 28. August angemerkte des »Äthiopiers« Moses hin, das an diesem Tage allerdings auch im byzantinisch-griechischen Kirchenjahr wiederkehrt.

Der altantiochenischen und altpalästinensischen Grundlage, dem byzantinischen und koptischen Einfluß gegenüber spielt Ostsyrisches und spezifisch Jakobitisches bei den sommerlichen Heiligenfesten alles eher als eine hervorragende Rolle. Vergebens sucht man auch nur ein überragendes Fest des legendarischen Siebzigjüngers und Apostels von Edessa, Addai, als dessen Todestag das angebliche Martyrologium Jaʿqûβs von Edessa den 5. August bezeichnet, während es seine Festfeier auf den Montag der ersten Woche dieses Monats verlegt. Was die Festkalendarien anlangt, so bieten alle, jedoch teilweise in Verbindung mit anderen Namen, den seinigen zum 1. Oktober, während nur C diesen Namen, und zwar ihn allein, auch am 14. Mai aufweist, welcher dem Heiligen auch im heutigen unierten Ritus gewidmet ist. Ein eigenes Festofficium scheint demselben aber nur ganz selten gewidmet worden zu sein.[3] Nur vereinzelt tritt ein solches auch, aber schon in älterer Zeit, zu Ehren der edessenischen Martyrertrias Gûrja, Šammônâ und Ḫabbîβ mit Datierung auf den sonst Sergios und Bakchos geweihten 7. Oktober auf.[4] Ḫabbîβ allein sieht sich außerdem als Festtag im Kalendarium B noch den 24. Mai, ein anderer Held edessenischer Martyrerlegende, der frühere Götzenpriester

---

[1] Ein solches findet sich aus dem 15. Jh. in *Bodl. Marsh. 664,* dem Sommerbande einer Penqîttâ des abschließenden Typus.

[2] Wieder in *Brit. Mus. Add. 14.504 f.*

[3] So findet sich ein solches wieder in *Bodl. Marsh. 664.*

[4] In *Brit. Mus. Add. 14.504 f.*

Sarbîl, für welchen einmal[1] auch ein eigenes Officium begegnet, zusammen mit einem Ishaq ebenda sich den 14. Oktober geweiht, während Ja῾qûβ, »der Zerschnittene«, noch einmal in A unterm 18. September wiederkehrt. Das an diesem Tage auch im unierten Ritus gefeierte Gedächtnis des legendarischen Begründers des mesopotamischen Mönchtums, des hl. Eugenios, notiert das dritte und jüngste Kalendarium C zum 20. April. Ein sommerliches Fest Aφrêms verzeichnet es zum 18. Juni. Von zwei Zeitgenossen desselben, deren Biographien die Überlieferung ihm mit Unrecht zuschreibt, findet Julianos Sâβâ zweimal[2] in älterer Zeit die Auszeichnung eines auf den 26. August datierten Festofficiums und Abraham von Xiddûnâ zum 24. Oktober wenigstens eine Erwähnung im Festkalendarium B. Die nämlichen Quellen, welche das Officium des ersteren enthalten, bieten sodann auch ein solches zu Ehren Rabbûlâs von Edessa auf den 7. August. Ein sommerliches Fest Ja῾qûβs von Sεrûγ wird durch die beiden Kalendarien A und C für den 29., ein solches Ja῾qûβ Bûrdεânâs wenigstens durch das erstere für den 31. Juli bezeugt. Für Aḫûδεemmêh und Mârûϑâ von Taγrîϑ ist je ein Festtag durch A und B auf den 2. August bezw. durch B allein auf den 2. Mai verbürgt und vereinzelt auch ein eigenes Festofficium überliefert.[3] Als Festtag Ja῾qûβs von Edessa nennt endlich B den 29. Mai. Mögen schon von diesen Festen einzelne nur lokale Bedeutung gehabt haben, so ist dies noch weit bestimmter von der kultischen Feier einer Reihe von weiteren Persönlichkeiten anzunehmen, mit denen eine im höchsten Grade wünschenswerte hagiographische Spezialuntersuchung des jakobitischen Heiligenkalenders erst näher bekannt machen müßte. So handelt es sich vorläufig um bloße Namen, wenn vereinzelt Festofficien für einen Âšjâ und Nûḫrâ begegnen,[4] wenn in allen Fest-

---

[1] In *Brit. Mus. Add. 14.701* vom J. 1262/63.

[2] Wiederum in *Brit. Mus. Add. 14.504 f.*

[3] Für Mârûϑâ in der alten Maδrâšâ-Sammlung *Brit. Mus. Add. 14.522* fol. 4—26, für den anderen wie in dieser so auch noch in den beiden Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.505* und *14.507*.

[4] Für ersteren in *Sachau 322*, für letzteren in *Brit. Mus. Add. 14.701*, beides Exemplare des abschließenden Penqîttâtypus.

kalendarien mit Einschluß der Epitome des Jaʿqûβ-Martyrologiums der 1. September einem Malchos aus Klysma, in A und C der 1. bezw. 3. Juni einem Šemʿôn von Zaitâ Ḫeβsεnôsâjâ und einem Dâδâ, in A allein der 1. Mai einem Jôḫannân »der Hungrigen« (*δεχαφnê*), der 4. August einem Lazarus und Kosmas gewidmet ist, wenn die Asketen Isaias von Aleppo und Pantaleon als Inhaber eines Festes in A unterm 4., in BC unterm 15. Oktober erscheinen, wenn B den 1. bezw. 3. Mai einem Michaël aus dem »Fisch«kloster und einem Šemʿôn von Aleppo widmet, wenn ein Abbâ Xârôs zum 4. Juli im Auszug aus dem Jaʿqûβ-Martyrologium verzeichnet wird, wenn endlich in dem an Heiligennamen so besonders reichen Kalendarium C auf den 20. April ein Mâr(j) Malkâ, auf den Montag nach dem Weißen Sonntag ein Mâr(j) Âḫâ und nach Pfingsten auf den ersten Montag ein Aaron »von den Nüssen« (*δε šeggrê*), auf den ersten Donnerstag ein Barṣaumâ von Xεφartûϑâ und auf den ersten Sonntag ein Mâr(j) Qaumâ, ferner auf den 15. Juni ein Mâr(j) Šalliṭâ und auf den 25. September nochmals ein Mâr(j) Dâδâ, und auch, wenn hier auf den 18. August ein Mâr(j) Aχsεnâjâ notiert wird, falls bei diesem letzten Namen nicht etwa an Philoxenos von Hierapolis zu denken sein sollte.[1]

Um geschichtliche Persönlichkeiten, wenn auch geringer oder rein örtlicher Bedeutung dürfte es sich in diesen Fällen immerhin durchweg noch handeln. Es sind hier aber schließlich auch einige Beispiele dafür anzuführen, wie sehr syrische oder in Syrien zu besonderer Beliebheit gelangte Legendenpoesie ihren Einfluß auf den Kultus geltend macht. Obenan steht da der rein legendarische Blutzeuge ʿAzzazâîl, dessen sein Martyrium nach Rom verlegende Akten vor einigen Jahren veröffentlicht wurden.[2] Sein Fest, für welches gelegentlich sogar ein eigenes Officium begegnet,[3] wird von den Kalendarien A und C gleich doppelt, auf den 12. Mai und auf den Montag vor dem Muttergottesfest des 15. August, angesetzt.

---

[1] Über ein wohl lokales Fest der hl. Barbara s. oben S. 283 Anm. 2.

[2] Durch Macler, *Histoire de Saint Azazail,* Paris 1902.

[3] So in *Bodl. Marsh. 664,* einer Penqîttâhs. des 15., und *Marsh. 644,* einer Hussâjê-Sammlung des 17. Jhs., sowie den Sommerbrevieren des Markusklosters in Jerusalem.

An Heiligengestalten, zu deren Ehre gleichfalls eigene Officien begegnen, ohne daß jedoch ihre Namen auch in eines der drei jungen Festkalendarien Aufnahme gefunden hätten, gehören hierher sodann weiterhin wohl Sophia mit ihren drei Töchtern Pistis, Elpis und Agape,[1] die Martyrer Laurentios und Agrippas mit Gefährten[2] und der durch seinen aramäischen Namen den stärksten Verdacht der Ungeschichtlichkeit auf sich ziehende Bischof Aβẖai von Nikaia.[3] Konfusion eines koptischen Asketen mit dem Helden der syrischen Rezension der Alexioslegende hat stattgefunden, wenn der Festkalender B Jôẖannân, den »Mann Gottes aus Edessa« zum 18. Oktober nennt, an welchem das Synaxar vielmehr eines Ägypters Abû Ḫennis, des »kleinen«, d. h. wohl »jüngeren« (*al-qaṣîr*) gedenkt. Ein Gefolge von nicht weniger als jeweils 11000 Genossen erweckt schließlich von vornherein Bedenken auch gegen die Geschichtlichkeit eines hl. Sâβâ, dem in A und C der 16., sowie eines Bar Šabbâ, dem in A allein der 28. August als Festtag gewidmet ist.

[1] Festofficium in *Brit. Mus. Add. 14.503*, einer Penqîttâhs. des älteren Typus aus dem 10. oder 11. Jh. Die Legende ist natürlich auf griechischem Gebiete bodenständig, aber auch im aramäischen Syrien sehr beliebt geworden.

[2] Festofficium in den Tropologien *Brit. Mus. Add. 14.696 f.* und *Paris 155 (Anc. fonds 41)* des 13. bezw. etwa noch 12. Jh. Einen die Legende erzählenden Mîmrâ enthält das Homiliar des Markusklosters in Jerusalem.

[3] Festofficium in dem späten Tropologion *Sachau 303/172*, in *Brit. Mus. Add. 14.519*, einer Penqîttâhs. des abschließenden Typus und in der Hussâjê-Sammlung vom J. 1759/60 des Markusklosters in Jerusalem.

Schlußwort.

Aufgaben künftiger Einzelforschung.

Die vorliegende Arbeit bezeichnet sich selbst auf ihrem Titelblatt als eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit. Ich möchte sie einem ersten Schlage vergleichen, der durch ein bisher noch nie gelichtetes Gehölze hindurch in dessen ganzer Tiefe geradlinig ausgeführt wird. Sehr viele Pfade werden nach beiden Seiten hin noch geöffnet und zwischen diesen wieder weitere Verbindungswege angelegt werden müssen, bis das gesamte, erst noch völlig unzugängliche Gebiet als hinreichend erschlossen gelten darf. Ob ich in der Lage sein werde, selbst an der hier erforderlichen Detailarbeit, die sich naturgemäß auf ein unmittelbares Studium der Hss. gründen muß, tätigen Anteil zu nehmen, weiß ich nicht. Die tatsächliche Gestaltung meines Lebensschicksales und mannigfache mit derselben verknüpfte Enttäuschungen lassen es mich kaum erhoffen. Um so mehr möchte ich mir erlauben, an dieser Stelle abschließend mit einiger Übersichtlichkeit die Aufgaben zu bezeichnen, welche sich jene Detailarbeit der syrisch-jakobitischen Liturgie und ihren Denkmälern gegenüber meines Erachtens zu stellen hätte. Ich sehe dabei ab von dem oben[1] berührten dringenden Bedürfnis einer Nachprüfung des Mossuler unierten Brevierdruckes auf seinen Wert und seine Zuverlässigkeit als liturgiegeschichtliche Quelle.

In erster Linie wären nun einer genauen Untersuchung und Beschreibung diejenigen Hss. zu unterziehen, welche wie beispielsweise das in *Brit. Mus. Add. 14.515* und *17.190* vorliegende zweibändige Exemplar einer Fusion von Homiliar und

[1] S. 103 f.



Hymnarium, das von *Brit. Mus. Add. 14.506* foll. 119—235 dargestellte Bruchstück eines nach Gattungen geordneten kirchlichen Liederbuches, das älteste erhaltene Exemplar des abschließenden Penqîttâ-Typus (*Brit. Mus. Add. 12.146—12.149*) oder das eigenartige sich als Ἐγκύκλιον einführende Buch *Dawk. 32* der Bodleiana offenbar eine ganz singuläre Bedeutung als Quellen zur Kenntnis des jakobitischen Festbreviers und Kirchenjahres besitzen. Nächstdem würden bestimmte Gruppen unter sich verwandter Hss. monographisch vorzunehmen und die einzelnen Glieder derselben auf ihr Verhältnis zueinander zu prüfen sein. Die S. 33 f. besprochene graeco-syrische Form des jakobitischen Psalters, die Entwicklung des Homiliars in seinen verschiedenen Rezensionen, die so weit verzweigte hsliche Überlieferung des Severianischen Ὀκτώηχος, die S. 51 ff. berührten Spuren eines nur aus den umfangreichen originalaramäischen Gesängen der Mađrâšê und Sôγjâϑâ bestehenden liturgischen Liederkorpus, die umgekehrt sich auf Qâlê und Bâʿwâϑâ beschränkenden und die Hss. des vollentwickelten älteren Penqîttâ-Typus, die reinen Sammlungen syrischer ʿEnjânê und griechischer Kanones, die gemischten Tropologien, die älteren Ḫussâjê-Sammlungen und das jakobitische Processionale wären als Gegenstände einschlägiger Untersuchungen zu empfehlen, durch welche nicht zuletzt eine Einsicht in die Verbreitung und die Überlieferungsverhältnisse der einzelnen liturgischen Texte gewonnen und meist für eine wissenschaftlich genügende Edition derselben erst die genügende Voraussetzung geschaffen werden müßte.

Als eine Schicht näherer Untersuchung in besonders hohem Grade bedürftiger Quellen sind die Perikopenbücher des jakobitischen Ritus hervorzuheben. Mit der von Wright gebotenen Beschreibung des Athanasianischen Lektionars wären einerseits dasjenige des 9., anderseits dasjenige des 13. Jhs. und eine noch jüngere Hs. wie diejenige des Markusklosters in Jerusalem oder der jakobitischen Pfarrkirche in Damaskus zu vergleichen, um die nichtevangelische Schriftlesung der Jakobiten und ihren im Laufe der Jahrhunderte offenbar nicht geringfügig gebliebenen Wandel einigermaßen kennen zu lernen. Wäre dieses Ziel angesichts der verhältnismäßig kleinen Zahl

vorläufig zu Gebote stehender Quellen ohne allzu große Bemühung zu erreichen, so würde eine abschließende Spezialuntersuchung über das evangelische Perikopensystem der Sekte sich schon erheblich mühsamer gestalten. Vorbedingung wäre hier nicht nur eine Feststellung des betreffenden Befundes in den noch nicht hinreichend beschriebenen Evangeliarien, sondern vor allem auch eine Erhebung über die Perikopenordnung mindestens der besonders alten und wertvollen sowie vergleichungsweise einiger späterer Tetraevangelien.

Wie hier, so sind die von mir vorläufig gemachten Mitteilungen einer systematischen Ergänzung auch bezüglich des jakobitischen Heiligenkalenders dringend bedürftig. Mußte ich mich, was die liturgische Evangelienlesung anlangt, darauf beschränken, auf Grund wenigstens einiger Hss. für die Hochfeste des Kirchenjahres, die Sonntage nach Epiphanie und innerhalb der Quadragesima einen probeweisen Einblick in die Fülle teilweise recht zahlreicher und verschiedenartiger Perikopensysteme zu geben, welche an verschiedenen Orten und zu verschiedener Zeit geherrscht haben dürften, so kamen an Heiligentagen vorerst nur solche in Betracht, für deren wirklich festtägliche Feier irgendein Anzeichen vorlag. Eine weiterführende Detailforschung hätte nach dieser Seite mit möglichster Vollständigkeit die überhaupt erhaltenen kalendarischen Texte jeder Art zu ermitteln. Die nach Art der abendländischen Martyrologien einen jeden Tag mit einem oder mehreren Heiligen besetzenden Texte wären alsdann in Parallelkolumnen zu veröffentlichen und ihnen in einer letzten Kolumne der Text der spezifisch syrischen kürzeren Rezension des ursprünglich ägyptischen Synaxars beizufügen, während am besten wohl in Fußnoten auf die durch Siglen zu bezeichnenden verschiedenen Festkalendarien bezw. auf die ein Festofficium eines bestimmten »Heiligen« bietenden Brevierhss. Rücksicht genommen würde. Soweit es sich nicht um allgemein bekannte Persönlichkeiten der Geschichte oder Legende handelte und dem einzelnen Namen nicht in irgendeiner Kolumne eine hinreichende »historische« Notiz beigefügt wäre, würde endlich in erläuternden Anmerkungen jeder anderweitig zu gewinnende Aufschluß über die Titulare der jeweiligen *μνῆμαι* zu geben sein. Der



hagiographischen Forschung könnte auf diesem Wege ein neues Hilfsmittel geschaffen werden, das sich in seiner Art der an der kritischen Bearbeitung des Martyrologium Hieronymianum und seiner Quellen im Vereine mit Duchesne geschaffenen letzten großen Arbeit G. B. de Rossis[1] und der von Delehaye besorgten monumentalen Edition des konstantinopolitanischen Synaxars[2] nicht unebenbürtig zur Seite stellen würde.

Bei dieser letzten wie bei allen hier ins Auge gefaßten Arbeiten wäre natürlich streng daran festzuhalten, die syrisch-jakobitische Liturgie nicht in einer künstlichen Isolierung, sondern unter beständigem Hinblick auf ihre nächstverwandten orientalischen Schwestern zu behandeln. Ich habe S. 73 und 125 darauf hingewiesen, von welcher Bedeutung die Untersuchung der Sammlungen griechischer Kanones, bezw. der gemischten Tropologien für die Geschichte der griechischen Liturgie und liturgischen Dichtung werden müßte. Bei Vornahme der — namentlich älteren — hslichen Überlieferung original-aramäischer Kirchengesänge wären entsprechend nestorianische Liturgiedenkmäler heranzuziehen, um zu ermitteln, wie vieles hier dem Ritus der beiden großen syrischen Konfessionen gemeinsam ist und so sich als Erbstück eines noch vor Ausbruch oder doch vor dem Ende der christologischen Krisis liegenden christlichen Altertums erweist. Besonderer Aufmerksamkeit wären unter diesem Gesichtspunkte die Sôγjâϑâ zu empfehlen. Die griechische, die nestorianische und die unmittelbar auf das frühchristliche Jerusalem zurückgehende altarmenische Perikopenordnung wären bei einer geschichtlichen Untersuchung des evangelischen und nichtevangelischen Lesesystems der jakobitischen Liturgie vergleichend beizuziehen. Noch mehr als das allerdings gelegentlich auch hier mit hereinspielende armenische Element wäre schließlich das koptische neben dem griechischen und nestorianischen bei einer Aufarbeitung des hagiographisch-kalendarischen Materials jakobitischer Hss. im Auge zu behalten.

---

[1] *Martyrologium Hieronymianum ad fidem codicum adiectis prolegomenis.* In den *Acta Sanctorum mensis Novembris,* Band II, Brüssel 1894.

[2] *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis Synaxariis selectis. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris,* Brüssel 1902.

Immer wieder würde bei solcher Behandlung der Dinge zunächst die ganz einzigartige Transitlandsstellung des jakobitischen Kirchentums zur Geltung kommen, dann aber ganz allgemein die Erkenntnis sich aufdrängen müssen, daß einer derjenigen moderner Sprach- und Naturwissenschaft entsprechenden festen und zielbewußt gehandhabten komparativer Methode alle liturgiegeschichtliche Forschung auf die Dauer nicht zu entraten vermag. Eine historisch-vergleichende Liturgik zunächst jedenfalls des gesamten Orients hätte demgemäß das pfadweisende Idealziel bei Inangriffnahme aller hier für die syrisch-jakobitische Liturgie signalisierter wie der entsprechenden auf anderen orientalischen Liturgiegebieten sich eröffnenden Forschungsaufgaben zu bilden. Dieses Ziel, wenn auch als ein noch so fernes, nicht aus dem Auge verlierend würde selbst die bescheidenste und engstumschriebene quellenmäßige Einzelarbeit, zu welcher diese erste und — ich bin mir dessen voll bewußt — höchst mangelhafte summarische Orientierung je den Anstoß geben sollte, hohen und bleibenden Wert behaupten.



Register.

I. Verzeichnis der berücksichtigten Hss.

mit Angabe der Hauptstelle, an welcher Inhalt und Charakter der einzelnen Hs. kenntlich gemacht wird.

[1] So zu lesen statt: »356«, und in Anm. 4: »unter den Nrn. 19, 17 und 18« statt: »18, 17 und 19«.

[1] So zu lesen statt: »151«.

II. Namenregister zur Kirchen- und Literaturgeschichte.

III. Liturgisches Sachregister.













Druckfehler

werden trotz aller auf die Korrektur verwendeten Mühe manche stehen geblieben sein. Abgesehen von der falschen Bezeichnung zweier Hss. auf S. 67 f., die in Fußnoten zum Register I S. 294 und 297 berichtigt wird, ist beispielsweise

S. 1 Anm. 1 für »Suchau« zu lesen »Sachau«,
S. 137 für »ψ 60« zu lesen »ψ 62«.



Studien zur Geschichte

und

Kultur des Altertums.

Im Auftrage und mit Unterstützung der
Görresgesellschaft herausgegeben von

Dr. E. Drerup,
Universitäts-Professor in München,

Dr. H. Grimme u. **Dr. J. P. Kirsch,**
Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.

Dritter Band.

6. Heft:

Die sogenannten Sententiae Varronis

von

Peter Germann.



Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1910.



Die

sogenannten Sententiae Varronis.

Von

Peter Germann.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1910.



Disquirenti nil perfecte notum.
Ps.-Varronis sent. 147.



Einleitung.

Den Namen des M. Terentius Varro, dessen Schriften auf Jahrhunderte hinaus eine unerschöpfliche Fundgrube des Wissens gebildet hatten, trägt auch eine von einem unbekannten Verfasser herrührende Sentenzensammlung. Dieser Umstand schon läßt uns das hohe Ansehen erkennen, in welchem der homo *πολυγραφώτατος*, wie Cicero ad Att. XIII 18 seinen berühmten Zeitgenossen nennt, bis zum Ausgange des Altertums als literarische Persönlichkeit gestanden hat. In ihrem heutigen nicht allzu umfangreichen Bestande ist diese Spruchsammlung erst im vorigen Jahrhundert an das Tageslicht gekommen, während kleinere Teile davon schon lange vorher bekannt waren. Da nun fast alle Werke des großen Römers untergegangen waren, so ist es leicht erklärlich, daß diese sogenannten sententiae Varronis von jeher Beachtung fanden und daß „der Respekt vor dem Varronischen Aushängeschilde"[1] ihnen in den Augen mancher Gelehrten keine geringe Bedeutung verlieh. Von anderer Seite zwar wurde die Autorität Varros stark bezweifelt; allein so triftige Gründe auch gegen die Echtheit der Sentenzen geltend gemacht wurden, so hat doch die Forschung zu einer endgültigen Lösung dieser Frage und damit zu dem richtigen Maßstabe für die Beurteilung der uns hier vorliegenden Spruchsammlung bisher nicht geführt.

Der erste, der auf unsere Sentenzen aufmerksam machte, war Caspar Barth. Im Jahre 1624 veröffentlichte dieser Gelehrte in seinen *Adversariorum Commentariorum libri LX* (Francofurti 1624 l. XV c. 19) einen Teil unserer Sammlung, den er

[1] Ritschl, Opusc. phil. III p. 524.

einer jetzt nicht mehr bekannten Handschrift entnahm, unter dem Titel: M. Varro dixit. Sein Urteil darüber faßte er, wie folgt, zusammen: „Haec ego, ut per me perirent, pati non volui non indigna magnam partem summi scriptoris auctoritate. Videntur autem excerptae hae sententiae ab antiquis magistris, quum Christianismus nihil nisi Ethicam, ut tum appellabatur, in scholis probaret . . . Non dubitamus autem pleraque esse mutatis verbis prolata.“ Wieder abgedruckt sind die Barthschen Sentenzen bei Io. Alb. Fabricius, *Bibliotheca latina,* Venetiis 1728 tom. I. lib. I. c. 7 p. 91 (in den früheren Ausgaben nicht) und in der Neuausgabe dieses Werkes von Io. Aug. Ernesti, Lips. 1773 tom. I. p. 132.

In größerem Umfange war jedoch die Sammlung schon vor Barth gedruckt worden im *Speculum historiale* und *Speculum doctrinale* des Vincentius Bellovacensis. Diesen beiden Quellen entnahm Io. Gottlob Schneider (Saxo), *Scriptor. rei rust. lat.,* Lips. 1794 tom. I. pars II. p. 240 ff. 54 Sentenzen mit der Begründung: „Non committendum putavi, ut diutius in latebris istis et in sterquilinio, quod nauseabundi perscrutantur haud multi, abiecti laterent et marcescerent flores prudentiae civilis egregii, si non ex ipsius Varronis nostri ingenio librisque decerpti, quovis certe alio romano ingenio, ut mihi quidem videtur, non indigni.“

Über die von Barth und Schneider herausgegebenen Sentenzen bemerkte M. S. Friedr. Schoell, *Hist. abr. de la litt. rom.,* Paris 1815 tome II. p. 246: „Elles . . . ont été probablement tirées des ouvrages de Varron à une époque, où il en restoit beaucoup plus qu'il ne nous en est parvenu.“

Einige Jahre darauf gab Io. Conradus Orelli in seinem Werke *Poetarum vet. lat. carm. sententiosa,* Lips. 1822 p. 74 u. 293 einen Abdruck der Sentenzen Barths, die er, ohne sein Urteil näher zu begründen „sententiae quaedam M. Terentio Varroni falso attributae“ nannte. Einige dieser Sentenzen brachte Fridr. Henr. Bothe in metrische Form und reihte sie in seine Sammlung *P. Syri et aliorum veterum sententiae*[1] ein. Mit diesem Vorgehen Bothes war jedoch Caspar Orelli nicht

[1] Fr. H. Bothe, Poetae scenici latinorum, Halberstadii 1824, vol. V pars post. p. 224—264.

einverstanden. Dieser Gelehrte, der ebensowenig wie sein Oheim Io. Conr. Orelli die Ausgabe Schneiders erwähnt, entdeckte unsere Sentenzen von neuem bei Vincentius Bellovacensis. Da er sie jedoch für eine Frucht des 5. oder 6. Jahrhunderts hielt und ihnen infolgedessen keinen Wert beilegte, teilte er im Supplementum zu den oben genannten carmina sententiosa (Lips. 1824 p. 49 f.) zur Probe nur 10 dem Speculum doctrinale entstammende Sentenzen mit.

Eine neue Ausgabe auf Grund eines umfangreichen aber allerdings wenig zuverlässigen Handschriftenmaterials veranstaltete der Paduaner Professor Vinc. Devit.[1] An der Echtheit der Sammlung glaubte er trotz mancher Bedenken nicht rütteln zu sollen: „Quidquid porro sit, nihil tamen ex hoc in medium afferri posse putamus ad earumdem sententiarum auctoritatem labefactandam" (p. 21 f.).

Die Veröffentlichung Devits rief mehrere Besprechungen in deutschen Zeitschriften hervor. Zunächst erschien darüber ein Aufsatz von Reinh. Klotz in Jahns Jahrbb. f. Phil. u. Päd. IX. Suppl. (1843) S. 582—603. Klotz wollte (S. 589) „in diesen Überbleibseln Spuren Varronischer Denksprüche wiederfinden, die teils wohl in ihrer ursprünglichen Form, wenn schon bisweilen bis zum Unkenntlichen hinten und vorne verstutzt oder durch spätere Zusätze ungeschickt erweitert, uns überliefert sein mögen, teils aber auch offenbar nicht selten eine ganz andere Gestalt angenommen haben, so daß dem ursprünglichen Verfasser wohl nur der Gedanke oder in vielen Fällen wohl auch nur die Idee des Gedankens angehören kann".

Dagegen konnte sich L. Mercklin, Philologus 2 (1847) S. 480—483 von den Beziehungen der Sentenzen zu Varro nicht überzeugen: „Das Band, welches sie an jenen gefeierten Namen knüpft, ist ein sehr loses, indem weder äußere noch innere Zeugnisse einen genügenden Connex vermitteln, sondern vorurteilsfrei betrachtet vielmehr zu einer Ablösung raten" (S. 480). Als Verfasser der Sammlung vermutete er den bei dem Grammatiker Virgilius Maro, De octo partibus orationis

[1] Sententias M. Terentii Varronis maiori ex parte ineditas ed. Dr. Vinc. Devit, Patavii 1843.



einigemal erwähnten späteren Dichter und Grammatiker Varro (ebenda S. 480 und Philologus 13 [1858] S. 741).

Dieser Hypothese Mercklins trat Franz Oehler, der schon früher die Sentenzen behandelt hatte (*M. Terentii Varronis sat. Men. rel.*, Lips. 1844 p. 5—10), in einer kritisch-exegetischen Abhandlung entgegen, in Jahns Jahrbb. 54 (1848) S. 135—159. Er glaubte wenigstens in einigen Sentenzen Äußerungen des Varronischen Geistes oder Anklänge an Stellen in den Büchern de re rustica und den Fragmenten Varros zu erkennen.

Im folgenden Jahre veröffentlichte Heinrich Düntzer in Jahns Jahrbb. XV. Suppl. (1849) S. 193—201 eine allerdings wenig zuverlässige Kollation des zu Cöln befindlichen Manuskriptes der Sentenzen, wobei er (S. 201) die Vermutung aussprach, die Sammlung sei abzuleiten „e libro, qui iam primis post Christum saeculis Varronis nomine ferebatur, octavo vel nono saeculo multis additamentis aucto et dilatato, nec non barbarie posterioris temporis inquinato".

Weiteres handschriftliches Material machten bekannt die Franzosen J. Quicherat, *Bibl. de l'École des Chartes,* 3. série tome I. Paris 1849 p. 3—13, Caron, *Mémoires de l'Acad. d'Arras,* août 1855, I. B. Pitra, *Spicil. Solesmense,* tom. III. Paris 1855 p. 318—320, am umfassendsten jedoch Charles Chappuis in seiner Ausgabe *Sentences de M. Terentius Varron,* Paris 1856. Alle diese Gelehrten hegten bezüglich der Echtheit der Sentenzen keinen Zweifel. So bemerkte Chappuis hierüber (p. 51): „Pour nous, nous pensons . . . qu'elles ont été extraites des ouvrages de Varron, et nous ajoutons . . . que ce recueil fut composé dans un siècle éloigné déjà de celui où avait vécu notre philosophe" und weiter (p. 55): „Du reste nous pouvons établir directement que ces sentences sont extraites de divers ouvrages de Varron . . ."

Diese Untersuchungen von Chappuis fanden jedoch bei Fr. Ritschl, der schon früher die Echtheit der Sammlung in Abrede gestellt hatte,[1] eine sehr kühle Aufnahme: „Schwerlich," so schreibt er Rh. Mus. 12 (1857) S. 147, „ist es dem Ver-

[1] „Die sogenannten sententiae Varronis sind es nicht wert, ein Wort über sie zu verlieren." Rh. Mus. 6 (1848) S. 542.

fasser gelungen die höchst problematische Beziehung dieser Sprüche zu der Person des Varro in ein Stadium einleuchtenderer Wahrscheinlichkeit zu versetzen."

Die letzte Ausgabe der Sentenzen, im wesentlichen nur eine Wiedergabe des Textes von Chappuis, wurde veranstaltet von Al. Riese als Anhang zu seinem Werke *M. Terentii Varronis sat. Menipp. reliquiae,* Lips. 1865, und p. X, wie folgt, begründet: „Sententias denique Varronis quae dicuntur addidi, quia non absonum puto conicere aliqua certe ex parte (nam aliae facili opera postea addi potuere) eas e Varronis libris derivandas esse. Nam insunt sententiae, quales liberalior tantum excultiorque medio aevo aetas mea quidem sententia invenire potuit quaeque Varronis ingenio aptissimae sunt; nec obstat sermo, qui profecto illius aevi barbarie foede infectus est, cum in talibus florilegiis sententias tantum respicere, verba neglegere suoque usui accommodare possent."

Schließlich sei hier noch verzeichnet das auf Riese gestützte Urteil von Teuffel-Schwabe, Gesch. d. Röm. Lit. I^5 (1890) S. 299: „Unter ihnen kann sehr wohl manches echt Varronische sein, nur fehlen uns zuverlässige Mittel, es als solches zu erkennen und auszuscheiden. Daß die Sammlung den Namen Varros trägt, besagt sehr wenig", und die Ansicht von M. Schanz, Gesch. d. Röm. Lit. I 2^3 S. 450: „Wie viel echtes Varronisches Gut in diesen Sentenzen steckt, läßt sich schwer entscheiden."

So hat die literarische Behandlung unserer Spruchsammlung ein endgültiges Ergebnis noch nicht erzielt. Aber auch in den Ausgaben wurde noch von keinem der bisherigen Herausgeber unserer Sentenzen das vorhandene handschriftliche Material vollständig berücksichtigt. So kannte Chappuis, in dessen Ausgabe die meisten Handschriften herangezogen sind, weder die bereits 7 Jahre vorher erschienene Kollation Düntzers, noch verglich er die von Oehler in Jahns Jahrbb. 54 (1848) S. 138 namhaft gemachte Handschrift zu Dublin; auch entging ihm ein Teil der Sentenzen in einer von ihm benutzten Handschrift (V). Eine Neuausgabe unter Vergleichung des gesamten handschriftlichen Materials war hiernach gefordert. Dieser Aufgabe hat sich der Verfasser dieser, in Wölfflins Archiv XV. (1908) S. 425 f. bereits angekündigten Ausgabe unterzogen,



in dem Bestreben, auf Grund eingehenden Studiums der verwandtschaftlichen Beziehungen unter den Handschriften eine möglichst sichere Grundlage für die Textgestaltung zu schaffen. In den weiteren Kapiteln aber, die der kritischen und exegetischen Behandlung der Sentenzen dienen sollen, wurde insbesondere auf den Nachweis der Quellen Gewicht gelegt, um damit zu einer befriedigenden Lösung der Echtheitsfrage zu gelangen. Im Schlußabschnitte der Abhandlung endlich sind noch einige mit der Entstehung der Sammlung zusammenhängende Fragen allgemeiner Art erörtert.

Wenn es dem Verfasser gelungen sein sollte, dem hiermit angedeuteten Ziele nahe zu kommen, so darf er mit besonderer Dankbarkeit seines hochverehrten, nunmehr heimgegangenen Lehrers Ed. von Wölfflin gedenken, von dem er die erste Anregung zur vorliegenden Arbeit erhielt. Auch den Herren C. Weyman, Fr. Vollmer und O. Crusius sei für ihre mannigfachen wertvollen Hinweise an dieser Stelle der wärmste Dank ausgesprochen.

Kapitel 1.

Die handschriftliche Überlieferung.

Die handschriftliche Überlieferung der Varronischen Sentenzen, soweit sie uns bis jetzt bekannt ist, geht nicht über das XIII. Jahrhundert zurück, ist also verhältnismäßig jung. In der Reihenfolge der Sentenzen, insbesondere aber im Umfange der Sammlung weichen die einzelnen Handschriften oft nicht unerheblich voneinander ab. Nach ihrem Werte für die Gestaltung des Textes unterscheiden wir eine primäre Überlieferung, die allein für diesen Zweck in Betracht kommt, und eine sekundäre, von den Werken des Vincentius Bellovacensis abhängige Überlieferung. Diesem Gesichtspunkte folgt die Einteilung des im vorliegenden Kapitel behandelten Stoffes. Wir haben es also zunächst mit der primären Überlieferung zu tun.

Hierher gehören:

1. Cod. Atrebatensis 305 (im folgenden mit **A** bezeichnet), membran. in 4°, saec. XIV. Nach der Beschreibung des *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements,* Paris 1872, tom. IV. p. 126 f. stammt diese Pergamenthandschrift aus dem Anfange des XIV. Jahrh. Sie besteht aus 81 Blättern. Auf der Rückseite des Papierumschlages findet sich von späterer Hand die Inhaltsangabe „flores sententiarum ex variis auctoribus excerpti"; den ehemaligen Besitzer verkündet der Eigentumsvermerk „bibliothecae monasterii Sancti Vedasti Atrebatensis 1628" am Kopfe des ersten Blattes. Den Inhalt von fol. 1—63 bilden die eben bezeichneten Exzerpte, dann folgt bis zum Schlusse ein Glossar christlicher Moralbegriffe mit Verweisungen auf die Kirchenväter. Eine nähere Untersuchung der Handschrift, die der Verfasser persönlich einsehen konnte, ließ erkennen, daß sie in arg ver-



stümmeltem Zustande auf uns gekommen ist: sie umfaßte ehedem 15 jeweils auf dem letzten Blatte numerierte Quaternionen = 120 Blätter; durch Herausschneiden einzelner Blätter und ganzer Quaternionen wurde jedoch der ursprüngliche Umfang um fast ein Drittel reduziert. So fehlen: 1 Blatt zwischen fol. 2 und 3; 1 Quat. und 1 Bl. zwischen fol. 7 und 8; 1 Bl. zwischen fol. 14 und 15; 1 Bl. zwischen fol. 24 und 25; 1 Bl. zwischen fol. 29 und 30; 1 Quat. und 1 Bl. zwischen fol. 35 und 36; 1 Bl. zwischen fol. 43 und 44; 1 Bl. zwischen fol. 48 und 49; 1 Bl. zwischen fol. 54 und 55; der Rest der Lücken verteilt sich auf den letzten Teil der Handschrift, der uns hier nicht näher interessiert.

Eine Tabelle auf fol. 63v gibt uns eine Übersicht über die Autoren, denen die flores sententiarum entstammen. Wir finden hier der Reihe nach die Namen Quintilian (fol. 1r—7v), Cicero (8r — 28v), Seneca (29r — 44r), Varro (44v — 46r), Plato (46r — 47r), Macrobius (47r), Boethius (47v — 51v), Petronius (51v — 53r), Terenz (53r — 54v), Plautus (55r), Sallust (55r — 58v), Gellius (58v — 60v), Macrobius (wiederholt; 60v — 62r), Cassiodor (62r — 63v). Dieses Verzeichnis ist jedoch nicht vollständig; es muß ergänzt werden durch die Namen Martianus Capella, von dem sich 4 Verse auf fol. 47r zwischen Plato und Macrobius vorfinden, und Priscian, von dem ein Gedanke auf fol. 47v zwischen Macrobius und Boethius seine Stelle hat. Von den oben erwähnten Lücken sind also betroffen Quintilian, Cicero, Seneca, Boethius und Plautus.

Die Spruchsammlung, die uns hier beschäftigt, beginnt auf der Rückseite von fol. 44 mit der auch am Kopfe der nächsten Seiten wiederkehrenden Bezeichnung „Ex sententiis Varronis". Dann folgt die eigentliche Überschrift: „Incipiunt sententiae Varronis ad Papirianum Athenis audientem." Der Text ist in zwei Kolummen geschrieben, die Schrift nachlässig und teilweise stark gekürzt. Abwechselnd rote und blaue Initialen schmücken das erste Wort der Sentenzen, die aber mitunter unrichtig abgeteilt sind, so z. B. Sent. 11, 19, 44, 45, 61 und 66. Falsche Initialen kommen vor bei Sent. 41 H statt S, bei Sent. 92 Q statt N, Korrekturen bei Sent. 7,

73, 99 und 140. Die Varrosentenzen gehen zu Ende fol. 46r mit Sent. 152 ohne die übliche Schlußformel explicit oder dgl.; sie sind in diesem Codex am vollständigsten erhalten: abgesehen von Sent. 153—158 fehlt nur die erste Sentenz unserer Ausgabe. Die Handschrift **A** wurde bereits mehrmals verglichen, zuerst unvollständig von Jules Quicherat (a. a. O., vgl. S. 4), dann von Caron (a. a. O.), und wieder von I. B. Pitra (a. a. O.) ziemlich fehlerhaft, zuletzt von Ch. Chappuis, in dessen Ausgabe der Sentenzen sie p. 5—9 beschrieben ist.

2. Cod. Coloniensis (**C**), chartac. in fol., saec. XIV aut XV: heute unter der Signatur G. B. 70 im Besitze der Stadtbibliothek von Cöln, über welche ein gedruckter Katalog nicht existiert. Ein Vermerk auf dem Pergamentumschlage belehrt uns, daß der umfangreiche Foliant einst den „fratres Sanctae Crucis in Colonia" zum Geschenk gemacht wurde; zur Zeit der von H. Düntzer (a. a. O., vgl. S. 4) vorgenommenen Kollation befand er sich in der öffentlichen Bibliothek des kath. Gymnasiums zu Cöln. An erster Stelle enthält der Codex das Sophologium eines Mönches Iacobus Magnus, fol. 1r — 106v; weiter ohne zusammenfassenden Titel Exzerpte aus einer Reihe von Autoren, fol. 107r — 192r; es folgt fol. 193r — 201r ein tractatus de nobilitate animi; fol. 202 ist leer; als letzten Teil der Handschrift finden wir ein „Compendium moralium notabilium compositum per Ieremiam Iudicem de Montuagone civem Paduanum" fol. 203r — 392r.

Die Exzerpte fol. 107—192 sind genommen aus Quintilian (fol. 107—112, 114—117 und 113, das versetzt ist und hinter 117 gehört), Cicero (113r, 118—147v), Seneca (147v —172v), Varro (172v — 174r), Plato (174r — 175r), Martianus Capella (175r), Macrobius (175r), Priscian (175v), Boethius (175v — 179v), Petronius (179v — 181r), Terenz (181r — 183r), Plautus (183r), Sallust (183v — 187r), Gellius (187r — 189r), Macrobius (wiederholt; 189r — 190r); Cassiodor (190r — 191v) und Ptolemaeus (191v). Auf fol. 192r folgt das Autorenverzeichnis zu diesen Notabilia dicta, wie die Exzerpte hier genannt werden, in dem jedoch die Namen Macrobius (an der ersten Stelle) und Priscian fehlen. Nach dem Autorenverzeichnis steht: „Deo laudem" und hiernach



die Angabe: „per manus Iohannis Hedel Traiectensis dyochesis (!) etc.“

Bei den Exzerpten aus Varro handelt es sich um unsere Sentenzen. Der Wortlaut des Titels und der Seitenüberschrift entspricht genau dem in **A**. Auch hier ist der Text in zwei Kolumnen geschrieben. Überschrift und Initialen sind in roter Farbe ausgeführt. Die Reihenfolge der Sentenzen stimmt mit der in **A** genau überein, außer der 1. fehlt jedoch noch die 101. Sentenz. Die Fehler sind zahlreicher als in **A**. Die schon erwähnte Kollation Düntzers erwies sich als eine äußerst flüchtige und unzuverlässige Arbeit.

3. Cod. Parisinus lat. 14957 (früher Victorinus 640), membran. in 4°, saec. XIII/XIV (**V**). Vgl. Léopold Delisle, *Inventaire des manuscrits latins de Saint-Victor* p. 62 in seinem *Inventaire des manuscrits latins conservés à la Bibliothèque Nationale sous les numéros 8823—18613*, Paris 1863—1871 und dazu H. Omont, *Concordances des numéros actuels des manuscrits latins de la Bibl. Nat.*, Paris 1903 p. 105. Die Handschrift wird von Delisle ins XIII., von Dom. Pitra (a. a. O. p. 319) und Chappuis, die sie kollationierten, wohl richtiger ins XIV. Jahrh. gesetzt. Ihren Inhalt bilden fol. 1 r — 233 r Predigten und theologische Abhandlungen; dann folgen fol. 233 r — 250 v gemäß der Inhaltsübersicht auf dem ersten Blatte der Handschrift „sententiae quaedam morales quorumdam auctorum, philosophorum et sanctorum“; den Schluß fol. 250 und 251 bilden wieder theologische Materien. Unter den erwähnten Sententiae morales treffen wir, soweit die Überschriften das erkennen lassen, auf Exzerpte aus Quintilian (fol. 233 r — 234 r), Cicero (234 r — 236 v), Seneca (236 v — 239 r), Cassiodor (239 v — 240 r), Seneca (ohne Überschrift 240 r — 246 v), Plato (246 v — 247 r), Priscian (247 r), Boethius (247 r), Gellius (247 v — 248 r), Macrobius (248 r), Petronius (248 r), Terenz (248 r — 248 v), Plautus (248 v), Varro (248 v — 249 r), Sidonius (249 r), Sallust (249 v), Cicero (249 v — 250 r), Augustinus (250 r) und Bernhardus (250 r). Auf der Rückseite von fol. 250 steht „explicit“ und darunter ein Vers des Schreibers mit dem Ausdrucke der Freude über das vollbrachte Werk: „hoc opus expletum scribentem dat fore laetum.“

Die unter Varros Namen erscheinenden Exzerpte, unsere Sentenzen, beginnen fol. 248 v am Ende der ersten Kolumne mit dem gleichen Titel wie in **A** und **C**, ebenso stehen auf jeder Seite zwei Kolumnen; im Gegensatz zu **A** und **C** wird jedoch beim Beginne einer Sentenz nicht zugleich eine neue Zeile begonnen, was dort die Regel bildet. Die erste Sentenz unserer Ausgabe fehlt wie in **A** und **C**, im übrigen jedoch ist die Sammlung nicht so umfangreich wie in den letztgenannten Handschriften: wir finden in **V** nur 30 Sentenzen, die zumeist der ersten Hälfte der Sammlung angehören. Ihre Reihenfolge weicht von der in **A** und **C** eingehaltenen teilweise ab. Auf fol. 249 schließen sich unseren Sentenzen noch 12 weitere Gedanken und ein als epistula XXVII. bezeichnetes Fragment an. Da keinerlei Überschrift sie von unserer Sammlung trennt, hielt I. B. Pitra diese Stücke für weitere Sentenzen Varros und glaubte in der ep. XXVII die erste Spur der Briefe Varros entdeckt zu haben. Chappuis konnte jedoch demgegenüber nachweisen, daß diese sämtlichen Gedanken aus dem ersten Buche der Variae Cassiodors exzerpiert sind.

Den beiden französischen Forschern ist aber entgangen, daß sich außer den erwähnten noch andere Varronische Sentenzen in **V** vorfinden. Sie beginnen auf fol. 239 r unten und nehmen fast die ganze folgende Seite ein. Eine Überschrift fehlt; die Sentenzen sind vielmehr, wie auf fol. 249 die Exzerpte aus Cassiodor unserer Sammlung, dem vorausgehenden Texte unmittelbar angehängt. Die hier befindlichen Sentenzen, im ganzen 37, stellen eine Auswahl aus unserer Sammlung von Sent. 44—151 dar, können also als Fortsetzung der Sentenzen auf fol. 248 f. betrachtet werden. Auch hier stimmt die Reihenfolge nicht immer mit der in **A** und **C** überein. Wiederholungen von Sentenzen kommen in **V** mehrfach vor; so ist Sent. 32 auf fol. 248 doppelt geschrieben und die Sent. 44, 54, 112, 113, 121, 122 und 146, die bereits auf fol. 248 f. stehen, kehren auf fol. 239, manchmal mit abweichenden Lesarten, wieder.

4. Cod. Patavinus 101 (**P**), membran. in 4°, saec. XIII: in der Bibliothek des Seminario Vescovile zu Padua. Die Handschrift wurde kollationiert und beschrieben von Vinc. Devit

a. a. O. p. 12—15 (vgl. oben S. 3). Devit erwähnt eine (jedenfalls ungedruckte) Beschreibung der in dieser Bibliothek befindlichen Codices von Andreas Coi. Ein paar dürftige Nachrichten über die genannte Bibliothek und ihren Inhalt finden sich bei Friedr. Blume, *Iter Italicum,* 1. Bd., Berlin und Stettin 1824 S. 172 und 4. Bd., Halle 1836 S. 156; vgl. auch Weinberger, Catalogus catalogorum (1902) S. 11. Der Cod. 101 besteht nach Devit aus 81 Blättern, die aus 10 Faszikeln zu 5—10 Blättern sich zusammensetzen. Die ersten sechs Faszikel scheinen ihm zwar gleichzeitig, aber nicht von der gleichen Hand geschrieben zu sein. Titel und Kapitelanfänge sind in roter und blauer Farbe ausgeführt. Den Inhalt der Handschrift bilden nach dem gleichen Gelehrten 1. die „Isagoge ad moralem philosophiam" des Erzbischofs Hildebert von Tours (1057—1134), fol. 1—45; 2. Seneca de quattuor virtutibus, fol. 46—52; 3. ein von fremder Hand geschriebenes Blatt „complectens indicem operis Albertani de Consolatione »per Rubricas« et quaedam versibus descripta de vitiis capitalibus eorumque prognatis"; 4. Excerpta ex epistolis Senecae ad Lucilium, fol. 52—71; 5. Proverbia Varronis ad Paxianum (so von Devit gelesen statt Parianum), fol. 71—75 (74v); 6. Proverbia Senecae secundum alphabetum, fol. 75 bis zum Schlusse; 7. auf dem letzten Blatte eine Inhaltsübersicht des Codex.

Die Überschrift unserer Sammlung „incipiunt proverbia Varronis ad Parianum" auf fol. 71v stammt von jüngerer Hand als der Text der Sentenzen. Von der gleichen jüngeren Hand wurden auch mehrfach Korrekturen des Textes vorgenommen, sowie die Randbemerkung zu Sent. 157 gemacht. Der Text selbst ist fortlaufend, ohne Absatz bei neuen Sentenzen geschrieben, auf jeder Seite nur eine Kolumne. Die Reihenfolge der Sentenzen ist die gleiche wie in **A** und **C**. Sent. 117, 121, 123, 141 und 149 unserer Ausgabe fehlen, dagegen kommt, durch ein Alinea vom vorhergehenden unterschieden, ein Gedanke (Sent. 157) am Schlusse neu hinzu. Die Überlieferung in **P** ist sehr schlecht, so daß dieser Codex eine zuverlässige Grundlage für die Textgestaltung nicht bieten kann. Von der Art der Überlieferung aber läßt sich aus der Ausgabe



Devits kein richtiges Bild gewinnen, da hier vielfach Konjekturen die Stelle der Lesarten einnehmen, so z. B. wenn Devit in Sent. 7 (unserer Zählung) statt der Variante in **P** mors se prima stillschweigend mors senis prima in den Text setzt; auch einzelne Buchstaben wie in „Parianum“ sind falsch gelesen und Kürzungen unrichtig aufgelöst.

5. Cod. Dublinensis E. 5. 20. (**D**), chartac., saec. (XIV vel) XV: in der Bibliothek des Trinity College zu Dublin. Seine Beschreibung findet man im *Catalogus librorum msc. Angliae et Hiberniae,* Oxon. 1697 vol. II pars II p. 35 Nr. 527 und in einem (dem Verf. nicht zugänglichen) Spezialkataloge von Abbott, *Catalogue of Mss. in Trin. Coll. Dubl.,* Nr. 1704. Diese Sentenzenhandschrift, auf die bereits Fr. Oehler, Jahns Jahrbb. 54. Bd. 1848. S. 138 aufmerksam machte, ist für die vorliegende Ausgabe zum erstenmal verglichen. Die Spruchsammlung befindet sich hier an letzter Stelle der 23 verschiedenen darin enthaltenen Stücke. Die Überschrift lautet abweichend von der übrigen Überlieferung: „incipiunt proverbia Varronis ad Papirianum senatorem urbis Romae.“ Die Reihenfolge der Sentenzen (im ganzen 118) weist gegenüber der von **A** und **C** an 11 Stellen Veränderungen auf: Sent. 4 unserer Ausgabe folgt nach Sent. 36, 24 nach 39, 29 nach 58, 37 nach 24, 42 nach 73, 54 nach 60, 58 nach 54, 63 nach 67, 70 nach 71, 73 nach 93, 118 nach 74. Der Text ist in einer Kolumne geschrieben, mit jeder Sentenz beginnt in der Regel eine neue Zeile. Bemerkenswert ist, daß die Dubliner Handschrift allein am Ende der Sentenzensammlung (nach Sent. 152) eine Schlußformel hat: expliciunt proverbia Varronis. Die Überlieferung ist im allgemeinen gut, bisweilen — z. B. Sent. 3 — allein richtig.

6. Cod. Parisinus lat. 8542 (**T**), membran. in 4°, wurde zuerst von Oehler, a. a. O. S. 142 ff., dann von Chappuis für seine Ausgabe kollationiert. Der Catalogus codd. msc. bibl. reg. Paris., 1744 pars III. tom. IV. p. 468 f. notiert für die Handschrift: „primum Iac. Aug. Thuani, postea Colbertinus.“ Wir finden darin mehrere (6) Faszikel, die im XIII., XIV. und XV. Jahrh. geschrieben sind und deren Inhalt größtenteils aus Exzerpten aus Seneca besteht. Das 5. Heft,



aus dem XIV. Jahrh., umfaßt fol. 176—183 der Handschrift und enthält Briefe des Philosophen Seneca an Lucilius, deren Anfänge durch abwechselnd rote, blaue, grüne und gelbe Initialen ausgezeichnet sind, aber keine Numerierung aufweisen. Es sind der Reihe nach Exzerpte aus Sen. ep. 68, 51, 23, 28, 74, 5 und 88. Auf dem letzten Blatte dieses Quaternio, fol. 183, steht auch unsere Sentenzensammlung, in zwei Kolumnen auf jeder Seite geschrieben, mit Absätzen bei den einzelnen Sentenzen. Die Überschrift lautet kurz: Proverbia Varronis. Wir haben hier eine Auswahl von 54 Sentenzen aus Nr. 89—152 unserer Sammlung. Die Reihenfolge ist die von **A** und **C**, nur Sent. 132 und 133 sind umgestellt: aus einem äußerlichen Grunde, wie Chappuis vermutet, weil nämlich der Schreiber am Ende der Seite nur für eine einzeilige Sentenz noch Platz hatte, wenn er nicht mitten in einem Gedanken abbrechen wollte. In unmittelbarem Anschluß an Sent. 152 folgen dann, nur durch ein § Zeichen am Rande gekennzeichnet, 24 weitere Sentenzen. Oehler glaubte in ihnen eine Bereicherung unserer Spruchsammlung zu sehen und veröffentlichte sie (a. a. O. S. 154) als Sentenzen Varros. Chappuis bezeichnete sie (p. 24) als „vingt-quatre pensées de Sénèque, dont quelques-unes sont heureusement trop connues pour qu'on pense à les attribuer à Varron". Diese Ansicht des französischen Gelehrten bedarf der Richtigstellung dahin, daß zwar Sent. 4—24 aus Senecas Briefen, Sent. 1—3 jedoch aus Plautus (Asin. 217, Asin. 241 f. und Capt. 77 bezw. Pers. 58) exzerpiert sind.

7. Cod. Parisinus lat. 8818A (**F**), membran. in 8o, saec. XV: beschrieben im *Catalogus codd. mscr. bibl. reg. Paris.* 1744 pars III. tom. IV. p. 536, kollationiert von Chappuis für seine Ausgabe der Sentenzen. Das kleine, sauber gearbeitete Manuskript hat keinen zusammenfassenden Titel; wir finden darin mehrere, zum Teil alphabetisch geordnete Serien von Sentenzen. Eine davon, auf fol. 35—49, beginnt: De flosculis moralibus Senecae, Varronis, Terentii, Boethii, Sallustii et Tullii Ciceronis und enthält 30 Sentenzen unserer Sammlung zerstreut unter den übrigen. Die veränderte Reihenfolge erklärt sich aus der alphabetischen Anordnung. Den einzelnen Sentenzen

ist am Rande mitunter der Name des betreffenden Autors beigefügt, doch sind diese Angaben nicht immer genau. So steht auf drei Stellen (fol. 42 v; 45 v; 47 r) der Name Varro bei einer nicht zugehörigen Sentenz; man wird indessen nicht fehlgehen, wenn man mit Chappuis (p. 28 Anm. 1) annimmt, daß in diesen Fällen der Name jeweils zu der vorhergehenden Sentenz, die aus unserer Sammlung stammt (Sent. 121, 122 und 85), gehören sollte.

Als Textquellen der Varronischen Sentenzen sind hier endlich noch zu nennen zwei Werke des Polyhistors Vincentius von Beauvais (Bellovacensis, gest. 1264), zunächst das

8. Speculum historiale (**H**). Im VII. Buche (das aber in manchen Ausgaben als VI. Buch numeriert ist) Kap. 58 am Schlusse heißt es nach einem Exkurse über Varro „Huius autem Varronis hoc dictum memorabile legitur", worauf die Sent. 158 folgt. Im Anschlusse daran fährt Vincentius fort „Exstant igitur sententiae Varronis ad Atheniensem auditorem morales atque notabiles, de quibus has paucas, quae sequuntur, excerpsi". Das nun beginnende Kap. 59 hat die Überschrift „De sententiis Varronis" und enthält im ganzen 53 Sentenzen. — Auch im

9. Speculum doctrinale (**S**) des Vincentius kommt ein Teil der Sentenzen vor, jedoch nicht zusammenhängend wie in **H**, sondern verstreut in verschiedenen Kapiteln des II., V. und VI. Buches (denen in einigen Ausgaben das I., IV. und V. Buch entspricht). Die Titel lauten hier verschieden, gewöhnlich „Varro in sententiis" oder „Varro ubi supra", auch „Varro ad Atheniensem auditorem" II 31 und „Varro ad Atheniensem" II 33 oder einfach „Varro" VI 126. Wir finden hier 47 Sentenzen, und zwar abgesehen von Sent. 58, die **H** nicht hat, die gleichen wie in **H**. Eine Anzahl davon kommt im Speculum doctrinale doppelt und dreifach vor.

Der Text des Vincentius weist sowohl in **H** wie in **S** gegenüber den anderen Quellen mitunter leichte Änderungen auf, auch finden sich vereinzelte Verbindungen und Umstellungen von Sentenzen, denen wir sonst nicht begegnen.

Bevor wir nun der von Vincentius von Beauvais abhängigen



sekundären Überlieferung uns zuwenden, wird es sich empfehlen, auf das Verwandtschaftsverhältnis der im vorstehenden genannten Textzeugen und auf ihre Zuverlässigkeit für die Erkenntnis der ursprünglichen Textform etwas näher einzugehen.

Für die Beurteilung des Verwandtschaftsverhältnisses der Handschriften sind wir allein auf innere Kriterien angewiesen. Aus solchen schließen wir, daß **A**, **C** und **V** unter sich näher verwandt sind als mit der übrigen Überlieferung: denn 1. der Titel der Sentenzen hat in diesen drei Handschriften entgegen den anderen den gleichen Wortlaut: incipiunt sententiae Varronis ad Papirianum Athenis audientem; 2. die 1. Sentenz ist ausgelassen; die Sammlung beginnt in den drei Handschriften erst mit der 2. Sentenz; 3. **A**, **C** und **V** weisen an zahlreichen Stellen entgegen der übrigen Überlieferung die gleichen richtigen und fehlerhaften, teilweise sehr charakteristischen Varianten auf; 4. der gemeinsame Inhalt von **A**, **C** und **V** beschränkt sich nicht auf unsere Sentenzen allein, sondern erstreckt sich über einen weiteren Kreis. Wir können also **A**, **C** und **V** als drei Glieder der gleichen Familie (**a**) betrachten.

Die Frage ist nun, ob diese Handschriften voneinander direkt abstammen oder als gegenseitig unabhängige Abkömmlinge einer gemeinsamen Vorlage (**a**) zu gelten haben. Wegen der größeren Vollständigkeit der Spruchsammlung kann **A** weder aus **C** noch aus **V** abgeschrieben sein; aus dem gleichen Grunde kann **C** nicht von **V** abstammen. Möglich wäre aber, daß **C** auf **A**, **V** auf **A** oder **C** zurückgeht.

Was zunächst **C** anlangt, so läßt die Beobachtung der Varianten allein keinen sicheren Schluß darüber zu, ob **C** aus **A** abgeschrieben ist oder nicht; um diese Frage zu entscheiden, dürfen wir uns nicht auf unsere Sentenzen allein beschränken, sondern müssen den oben unter Ziffer 4 angedeuteten weiteren gemeinschaftlichen Inhalt von **A** und **C** näher ins Auge fassen. Bei den notabilia dicta in **C** handelt es sich um den gleichen Text wie bei den flores sententiarum in **A**. Das geht schon deutlich daraus hervor, daß die oben gegebene Liste der Autoren, denen diese Exzerpte entstammen, in beiden Handschriften genau die gleichen Namen (bis auf die Auszüge aus des Claudius

Ptolemäus „Almagest" am Schlusse in **C**) und die gleiche Reihenfolge aufweist. Der Umfang der infolge Verstümmelung der Handschrift in Verlust gegangenen Partien von **A** läßt sich an dem unversehrt gebliebenen Texte von **C** genau nachkontrollieren. Wenn also **C** aus **A** abgeschrieben wäre, so müßte dies bereits zu einer Zeit geschehen sein, als **A** noch vollständig war. Ganz sichere Anhaltspunkte für die Erkenntnis des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen **A** und **C** gewinnen wir aber erst durch Einzelbeobachtungen. Unter den Schriften Senecas, die den Varronischen Exzerpten unmittelbar vorausgehen, werden in **A** und **C** an erster Stelle die epistulae ad Lucilium zitiert. Der letzte dieser Briefe trägt in **A** die Nummer 87, in **C** infolge irrtümlicher Wiederholung der Nummer des vorangehenden Briefes, die Nummer 86. Es handelt sich jedoch in beiden Handschriften um denselben Text, der übrigens aus ep. 88 unserer Ausgaben stammt. Die Handschriften bringen hier gleichlautend Stellen aus Sen. ep. 88, 1 f., 88, 15 und 88, 19. Dann folgt jedoch in **C** ein Passus aus ep. 88, 20 bis ad accipiendam virtutem praeparant, der in **A** vollständig fehlt. Der nächste Satz aus ep. 88, 20 quemadmodum — expediunt findet sich auch in **A** wieder, der weitere Text von **C** aber aus ep. 88, 26 sapiens — novit, ep. 88, 27 non est — fundamentum est und ep. 88, 28 (verändert) mens nostra tractando caelestia crescit trahitque aliquid ex alto ist in **A** wieder ausgelassen. Das übrige hat in beiden Handschriften den gleichen Wortlaut, nur der Schlußsatz des Briefes in **C** = ep. 88, 38 magna alienarum aurium — virum bonum fehlt wieder in **A**. Wir sehen also: der Text dieser Exzerpte ist in **C** stellenweise vollständiger als in **A**. **C** kann also nicht aus **A** abgeschrieben sein, da nicht anzunehmen ist, daß der Schreiber von **C** diese Zusätze selbständig aus einer anderen handschriftlichen Quelle geschöpft habe. Dieser Schluß läßt sich auch aus anderen Anzeichen ziehen: Unmittelbar auf den eben erwähnten Brief folgt in **C** die Schlußformel „expliciunt octoginta octo epistulae Senecae ad Lucilium". Diese Worte fehlen in **A**, sie sind jedoch keine subjektive Zutat des Schreibers von **C**, denn sonst müßte er geschrieben haben: octoginta sex, da, wie schon oben erwähnt, der letzte in **C** enthaltene



Brief mit der Nummer 86 bezeichnet ist; die Schlußworte sind vielmehr von dem Schreiber **C** gedankenlos aus einer Vorlage kopiert, in welcher der letzte Brief die richtige Nummer 88 hatte.

Die sententiae morales in **V** entsprechen inhaltlich im allgemeinen den flores sententiarum von **A** und den notabilia dicta von **C**; doch sind hier mancherlei Änderungen vor sich gegangen. Einige Autoren sind weggelassen, andere hinzugefügt; die Untertitel der einzelnen Schriften und die Kapitelbezeichnungen fehlen in **V** fast durchweg; der Text der sententiae morales stellt infolge starker Kürzung nur einen Auszug aus dem entsprechenden Inhalte von **A** und **C** dar. Die Varronischen Sentenzen folgen in **V** nicht wie in **A** und **C** nach den Exzerpten aus Seneca, sondern nach denen aus Plautus fol. 248v. Die Fortsetzung des hier befindlichen Teiles der Sammlung steht, wie oben S. 11 dargelegt, auf fol. 239 ohne Überschrift mitten in einem Texte, der auf fol. 236v den Titel Seneca führt; die unseren Sentenzen auf fol. 239 unmittelbar vorausgehenden Gedanken stammen jedoch aus Boethius, cons. 3, 8 und cons. 3, 9. Den Varronischen Sentenzen schließen sich fol. 239 weitere „Cassiodorus" überschriebene Exzerpte an; erst auf fol. 240 folgt die Fortsetzung der auf fol. 236v begonnenen Auszüge aus Seneca mit Sätzen aus Sen. ep. 9, 18 und ep. 9, 20. Die auf fol. 249 an unsere Sentenzen angereihten Exzerpte aus Cassiodor bilden, wie aus dem Cassiodortexte in **A** und **C** hervorgeht, die Fortsetzung der diesem Autor angehörigen Sentenzen auf fol. 239 f. Dieser Sachverhalt findet folgendermaßen seine natürliche Erklärung: Die Handschrift **V** geht auf eine Vorlage zurück, in der die Varronischen Sentenzen nicht mehr zwischen Seneca und Plato standen, sondern hinter die Exzerpte aus Plautus gerückt waren; den Varronischen Sentenzen aber schlossen sich die Cassiodorfragmente an. Die Blätter dieser Vorlage (**v**) gerieten nun aus irgendeiner Ursache durcheinander (vielleicht durch Versetzen beim Binden, was ja z. B. in **C** vorkam; vgl. oben S. 9). Der Schluß unserer Sentenzen und der erste Teil von Cassiodor erhielt auf diese Weise (zusammen mit Gedanken aus Boethius) seinen Platz mitten zwischen den Senecaexzerpten.

Da diese versetzten Sentenzen Varros natürlich keinen Titel mehr hatten, wurden sie von dem Schreiber **V** auf fol. 239 als Bestandteil des vorausgehenden Senecatextes kopiert, der in **v** überlieferte Name „Cassiodorus" dagegen auf fol. 239 v getreulich herübergenommen. Umgekehrt war es dann bei den hinter Plautus verbliebenen Sentenzen Varros. Diese waren durch ihre Überschrift als eigener Text kenntlich, während der unmittelbar folgende Schluß des Cassiodortextes, da die Überschrift mit dem Anfang des Textes versetzt war, mit den Varronischen Sentenzen zusammenfloß.

Die Handschrift **V** ist also nicht aus **A** oder **C** abgeschrieben, wie von vornherein auch die Zeit der Handschrift **V** wahrscheinlich macht. So fragt es sich auch kaum noch, ob **V** etwa indirekt durch Vermittlung der Vorlage **v** auf **A** oder **C** zurückgeht. Von den Zeitverhältnissen abgesehen spricht dagegen auch der Umstand, daß **V** mehrmals richtige und teilweise auch durch andere Familien verbürgte Lesarten hat, an Stelle von falschen in **A C**, so Sent. 10 desipere **V P D c**: decipere **A C**; Sent. 44 illud — hoc **V** (fol. 249): hoc — illud **A C**; Sent. 51 imperitis **V P D**: imperitius **A C** u. a.. Der Grund dieser Erscheinung aber ist mit größerer Wahrscheinlichkeit in einer richtigen Überlieferung der Ahnen von **V** zu suchen, als in einer subjektiven Verbesserung des **A** oder **C** Textes durch den Schreiber **v** oder **V**. Codex **V** hat somit als unabhängiger Seitenverwandter von **A** und **C** zu gelten.

Inbezug auf die Güte des Textes kann man keinem der drei Repräsentanten der Familie **a** einen entschiedenen Vorrang einräumen. **A** und **C** haben unter sich größere Ähnlichkeit als mit **V**, was infolge ihrer näheren Verwandtschaft erklärlich erscheint. **A** verdient im allgemeinen vor **C** den Vorzug. Anderseits ist, wie wir eben gesehen haben, **V** mitunter zuverlässiger als **A C**.

Gegenüber **a** bilden **P**, **D** und **T** eine eigene Familie (**b**). Für die Zusammengehörigkeit dieser Handschriften ergeben sich mehrere Anhaltspunkte: 1. wird die Spruchsammlung nur in **P D T** allen anderen Handschriften gegenüber „proverbia Varronis" betitelt, wenn auch der weitere Wortlaut



der Überschriften verschieden ist; 2. ist nur in **P D** (**T** kann hier nicht verglichen werden) die erste Sentenz überliefert; 3. machen die Varianten eine enge Verwandtschaft zwischen **P D T** ganz augenscheinlich.

Die Frage, ob ein Familienmitglied von einem anderen abstammt, läßt sich auf Grund des Umfanges der Sentenzensammlung in den drei Handschriften lösen. Von Sent. 1—152 fehlen in **P**: Sent. 117, 121, 123, 141 und 149; in **D** folgende Sentenzen: 7, 28, 30, 33, 40, 41, 49, 50, 57, 59, 61, 62, 72, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 93, 95, 99, 110, 115, 119, 120, 124, 128, 130, 131, 140, 145, 147 und 148; in **T** zunächst alle Sentenzen von 1—88, dann weiter Sent. 91, 95, 99, 100, 114, 119, 131, 135, 140, 144 und 145. **P** kann also wegen größerer Vollständigkeit des Textes weder von **D** noch von **T** abstammen. Aus dem gleichen Grunde ist **D** nicht aus **T** abgeschrieben; **D** kann aber auch nicht auf **P** zurückgehen, da die in **P** fehlenden 5 Sentenzen sämtlich in **D** überliefert sind. Ebenso ist **T** nicht abhängig von **P**, da auch in **T** diese 5 Sentenzen stehen; endlich kann **T** auch nicht von **D** abstammen, da die in **T** enthaltenen Sentenzen 93, 110, 115, 120, 124, 128, 130, 147 und 148 in **D** nicht vorkommen. Die drei Handschriften dieser Familie gehen also, ebenso wie die der Familie **a**, unabhängig voneinander auf eine gemeinsame Vorlage (**b**) zurück.

Dabei ist jedoch zu untersuchen, ob nicht etwa Zwischenglieder ehemals vorhanden waren. Für **P** und **D** lassen sich solche nicht erweisen, dagegen scheint dies bei **T** zuzutreffen. Es ist nämlich auffallend, daß in **T**, dessen Sammlung erst mit Sent. 89 beginnt, von Sent. 1—88 keine einzige erhalten ist. Den Grund hierfür darf man jedenfalls in einem ähnlichen Vorgange suchen, wie er in **V** deutlich zu erkennen war: der die Sent. 1—88 umfassende Teil der Sammlung war vermutlich in der Vorlage von **T** herausgerissen worden und zu Verlust gegangen. In **T** selbst nämlich kann das nicht geschehen sein, da in diesem Falle mit Sent. 89 zugleich ein neues Blatt beginnen müßte, was nicht zutrifft. Zu jener Annahme würde auch der Umstand stimmen, daß die Überschrift in **T** einfach proverbia Varronis lautet, ohne weiteren Zusatz wie in **P** und **D**.

Nach der Verstümmelung der Vorlage von **T** war eben der vollständigere Titel am Anfange der Sammlung nicht mehr vorhanden, sondern wahrscheinlich nur noch eine fortlaufende Bezeichnung am Kopfe der Seiten, die wohl analog der in **A** und **C** kurzweg „ex proverbiis Varronis" oder „proverbia Varronis" lautete. Es besteht also Grund zu der Annahme, daß **T** nur mittelbar durch ein Zwischenglied **t** auf **b** zurückzuführen ist.

In **D** fehlen, wie gesagt, 34 Sentenzen, von denen 6 gleichzeitig auch in **T** ausgelassen sind. Sieht man näher zu, so bemerkt man, daß fast alle diese Sentenzen in **P** schlecht überliefert sind und teilweise schwere Korruptelen aufweisen. Daraus läßt sich wohl der Schluß ziehen, daß schon in **b** der Text an zahlreichen Stellen verdorben war; während aber der Schreiber von **P** seine Vorlage nicht verstand und schlecht kopierte, ließ der Schreiber von **D** (und zum Teil auch der von **T**) jene Sentenzen weg, die korrupt waren und daher keinen verständlichen Sinn mehr boten. Unter gleichen Verhältnissen werden wir daher in der Familie **b** den Lesarten von **D** und **T** den Vorzug vor denen in **P** geben.

Endlich müssen **F**, **H** und **S** zu einer besonderen Familie (**c**) zusammengefaßt werden. Auch hier weisen schon die Titel „de flosculis moralibus" ... in **F** und „sententiae ... morales" in **H** auf eine gewisse Zusammengehörigkeit hin. Bestimmter zeigen das eine Reihe gemeinsamer Varianten entgegen **a** und **b**, gemeinsame Auslassungen (Sent. 66 und 115), ferner die Umstellung und Verbindung von Sent. 85 und 86 und die Umstellung von Sätzen in Sent. 115. **F** ist von **H S** unabhängig; denn die Sentenzen 3, 11, 31, 35, 121 und 133 in **F** fehlen in **H S**. Dagegen sind **H S** schon deshalb von **F** nicht abhängig, weil **F** jünger ist; auch kommt eine Reihe in **H S** enthaltener Sentenzen in **F** nicht vor. Vincentius Bellovacensis aber hat auch bei der Abfassung von **S** nicht **H** als Vorlage benutzt; denn Sent. 58 steht wohl in **S**, nicht aber in **H**; umgekehrt kann auch **S** wegen seiner geringeren Vollständigkeit nicht als Vorlage von **H** gelten. Wir müssen also auch für **F H S** eine gemeinsame Vorlage (**c**) annehmen.



Im allgemeinen scheint in der Familie **c** die Überlieferung von **F** etwas getreuer zu sein als die von **H** und **S**.

Eine sekundäre Überlieferung der Varronischen Sentenzen, die auf die Specula des Vincentius Bellovacensis zurückgeht, besitzt für die Textkritik keine selbständige Bedeutung, muß aber der Vollständigkeit wegen hier beschrieben werden. Die Kenntnis dieser Textquellen verdanken wir großenteils den Forschungen von Ch. Chappuis. Vincentius Bellovacensis wird in diesen Werken teils als Quelle ausdrücklich genannt, teils läßt sich das Abhängigkeitsverhältnis aus den Varianten erschließen, wenn auch nicht immer mit unbedingter Sicherheit gesagt werden kann, welches Speculum als Vorlage gedient hat.

Hierher sind zu rechnen:

10. Eine Chronik „Mare historiarum" (*x*), deren Verfasser, Io. Colonna, etwa 20 Jahre nach Vincentius von Beauvais starb. Aus dessen Speculum historiale hatte er etwa die Hälfte der Sentenzen in sein Werk herübergenommen. Chappuis erwähnt (p. 18 Anm. 4) 2 Handschriften: Nr. 4914 und 4915 der Pariser Nationalbibliothek.

11. Ein um das Jahr 1290 verfaßter Traktat „de moribus hominum et de officiis nobilium super ludo scaccorum (*λ*) von Iacobus de Cessolis. Spangenberg in Seebodes Krit. Biblioth., 1. Jahrg. 1819, S. 89, der die Mailänder Ausgabe dieses Werkes von 1479 benutzte, wollte darin die Quelle Barths (vgl. unter Nr. 12) entdeckt haben, allein der von Chappuis verglichene Erstlingsdruck von Utrecht 1473 (vgl. Chappuis p. 20 Anm. 1) sowie mehrere vom Verf. an der Münchener Hof- und Staatsbibliothek eingesehene Ausgaben des Traktats enthalten nur 3 Sentenzen, nämlich Sent. 115 (im Kap. de causa inventionis) mit derselben Satzumstellung wie bei Vincentius von Beauvais, und die etwas verderbten Sent. 21 und 22 (im Kap. de lanificis).

12. Cod. Barthii (*β*). Caspar Barth fand „in membrana non usque adeo veteri, tali tamen, quae plus quam uno saeculo artem chalcographicam antecedat" — wir können diese Handschrift nicht mehr nachweisen — 21 Sentenzen, die er in



seinen Adversar. comment. libri LX (Francof. 1624, XV. c. 19) mit der Überschrift: M. Varro dixit herausgab: vgl. oben S. 1 f.

13. Antoninus de Forciglioni, Erzbischof von Florenz († 1459), nahm ohne Quellenangabe etwa 40 Sentenzen des Speculum historiale in sein historiarum opus seu chronica (*o*) auf, das in Venedig 1480 erschien: vgl. Chappuis p. 19.

14. Cod. Patavinus 126 (*π*), saec. XVI. Diese Papierhandschrift enthält fol. 95 nach Devit (p. 16) 17 Sentenzen, eine Sammlung „quae partim constat ex sententiis Barthianis, partim ex illis Bellovacensis“. Der Titel lautet hier wie bei Barth: M. Varro dixit.

15. In einem handschriftlichen Compendium chronicarum (*χ*) in der Bibliothek von Besançon vom Ende des XIV. Jahrhunderts, das den Vincentius von Beauvais ausdrücklich als Quelle bezeichnet, befindet sich nach Chappuis p. 18 der größte Teil der im Speculum historiale enthaltenen Sentenzen, deren Text jedoch ziemlich ungenau wiedergegeben ist.

16. Die Margarita poetarum oder poetica (*ε*) des Albertus de Eyb. Das von Fr. Oehler a. a. O. S. 141 ff. verglichene Exemplar ohne Jahr und Druckort der Berliner K. Bibliothek enthält auf p. 115 nach der Angabe dieses Gelehrten im ganzen 17 Sentenzen Varros.

17. Der Liber Vaticani (*α*), ein im Jahre 1424 und 1425 verfaßtes Werk von Arnoldus de Hollandia, das nach der Beschreibung Chappuis' (p. 22 ff.) in zwei jetzt getrennten Codices erhalten ist. In dem einen, Bibl. Mazarin. cod. 577 membr., befindet sich der erste Teil der Schrift, betitelt „de vita et moribus philosophorum“, und der Anfang des zweiten Teiles, eine alphabetisch angelegte, hier bis zum Buchstaben H reichende Spruchsammlung; die Fortsetzung dieser Sammlung von I—Z steht zu Anfang des cod. 1169 der K. Bibliothek in Brüssel. Auf unsere Sentenzen bezieht sich die Bemerkung Arnolds von Holland im ersten Teile seiner Schrift: „scripsit etiam (sc. Varro) ad auditorem Atheniensem librum moralem, in quo multa utilia et notabilia continentur, de quibus ponam aliqua in secunda parte istius operis“ (vgl. Chappuis p. 56 Anm. 2);



dementsprechend enthält der zweite Teil über 40 Sentenzen unserer Sammlung, zum Teil mit Zusätzen wie in Moralibus (Sent. 12, 17, 37, 45, 46, 50, 67), in libro Moralium (68, 142), in libro Morali (21), in Moralibus seu in libro Morali (20), in libro Antiquitatum (53, 113, 115, 130). In diesen Zusätzen vermutete Chappuis die Titel der Bücher Varros, aus denen diese Sentenzen exzerpiert sein sollen, und legte ihnen deshalb großes Gewicht bei; doch mußte er selbst zugeben (p. 23 Anm. 2 und p. 56), daß Arnold von Holland nur den Text des Vincentius von Beauvais reproduziert. Vgl. dazu noch

18. den im Jahre 1468 geschriebenen Traktat moralischen Inhalts de vitis philosophorum (μ) in einem Papierkodex zu Vicenza, der nach Devit (p. 16 f.) 26 Sentenzen überliefert. Carolus Guidonus, der Verfasser dieses Traktates, schöpfte die Sentenzen „ex libro morali, in quo multa utilia et laudabilia continentur, quem Varro scripsit ad Atheniensem auditorem". Der gleiche Traktat befindet sich in dem von Chappuis p. 21 erwähnten cod. Paris. 6069c saec. XV., nur lautet hier der Titel: „de vita et moribus veterum philosophorum et poetarum"; der Text enthält zwei Sentenzen weniger als der cod. Vic. und weist auch einige andere Lesarten auf. Schon Chappuis fiel es auf (p. 23 Anm. 2), daß zwischen dem Texte von α und von μ eine starke Übereinstimmung bestehe: die Titel der Traktate α und μ, sowie die Worte, mit denen unsere Sentenzen darin eingeleitet werden, bestätigen das. Alles scheint darauf hinzudeuten, daß Arnold von Holland bei seinen Studien in Italien[1] dieselbe Vorlage benutzte wie der Verfasser des Traktates μ. Diese Vorlage (x) muß wieder aus **S** und aus **H** exzerpiert worden sein; denn einerseits sind in α nach Sent. 122 zwei fremde Gedanken: malis displicere est laudari und: bonum est non laudari velle, sed praestantius est esse laudabilem als Sentenzen Varros zitiert, geradeso wie in **S** VI 69, wo sie jedoch auf die richtige Quelle, Sen. lib. de mor. 40 und 38, zurückgeführt sind; anderseits fehlt die in α überlieferte Sentenz 52 in **S**, nicht aber in **H**, und ferner endigt

[1] Arnold berichtet selbst hierüber: Personaliter copulavi ex diversis libris et ex diversis historiographis, quos vidi et audivi in Italia, tam Bononiae quam Paduae, dum eram ibi studens. Chappuis p. 56 Anm. 1.

Sent. 44 in **S** bereits mit dem Worte: invenisse, in μ dagegen wie in **H** erst mit: muneris est.

19. Das Supplementum chronicarum (φ) Venedig 1493, verfaßt von Iac. Phil. Foresti, geboren 1434 zu Bergamo, gestorben 1520. In einem Varro gewidmeten Artikel dieser Chronik finden sich Sent. 21 und 22, eingeleitet durch die Worte: nec non ad Atheniensem auditorem librum moralem (sc. scripsit), in quo multa continentur utilia; de quibus hanc ponimus sententiam. Vgl. Chappuis p. 18.

20. Das in demselben Jahre 1493 erschienene Chronicon mundi (ν) des Nürnberger Arztes und Bibliophilen Hartmann Schedel enthält nach den Worten: edidit insuper (sc. Varro) et librum de lingua latina et librum moralem de quo sententiam ponimus hanc die gleichen zwei Sentenzen, die in φ stehen (Chappuis p. 18 Anm. 1). Diese merkwürdige Übereinstimmung wird wohl kaum auf Zufall beruhen, sondern dadurch zu erklären sein, daß entweder ν auf φ oder φ auf ν zurückgeht. Die erstere Annahme ist wohl die zutreffende, da anderweitig bezeugt ist, daß Schedel das Chronikwerk φ benutzte: „In den meisten Fällen aber sind die Lebensdaten, wie ich gefunden habe, aus dem Supplementum Chronicarum des Jakob Philipp von Bergamo ausgeschrieben, aus der nämlichen Quelle also, die bekanntlich in Schedels Weltchronik so reichlich verwertet wurde.“[1] φ ist seinerseits, wie die Übereinstimmung der in α und φ die Sentenzen einleitenden Worte augenscheinlich macht, aus α abgeschrieben.

21. Das Sophologium (ς), ein umfangreiches Opus des zur Zeit Karls VI. lebenden Augustiner-Eremiten Iacobus Magnus, enthält über 30 unserer Sentenzen, die nach dem Vorbilde von **S** in verschiedene Kapitel des Textes eingereiht sind und deren Varianten ebenfalls an **S** erinnern. Chappuis verglich die im Jahre 1475 zu Paris erschienene Ausgabe dieses Werkes; eine Handschrift des Sophologium befindet sich im ersten Teile des oben beschriebenen Cod. Coloniensis.

---

[1] Richard Stauber, Die Schedelsche Bibliothek. Freiburg 1908. In: „Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte“, herausgegeben von Herm. Grauert, VI. Bd. 2. und 3. Heft. S. 237.

22. In der Pharetra (ϱ), einem alphabetisch angelegten mittelalterlichen Sammelwerke, werden im ganzen 9 Sentenzen unserer Sammlung zitiert, und zwar unter Lit. A, B, C, D, I· L, O und P, deren Varianten eine Abstammung dieser Sentenzen aus **S** wahrscheinlich machen. Eine in der Schleusinger Gymnasialbibliothek befindliche Inkunabel (G. Nr. 108) ohne Titel, Jahr und Druckort wurde von Oehler in Jahns Jahrbb. 54. Bd. (1848) S. 142 ff. verglichen.

23. Ferner ist hier eine Handschrift zu nennen, auf welche, ebenso wie auf die folgende, Prof. Fr. Vollmer den Verf. in dankenswerter Weise aufmerksam machte; es ist dies der Cod. Veronensis (γ) CLXVIII (155) membr. 4°, geschrieben im Jahre 1329. Wir finden da auf fol. 8—25, unter „flores moralium auctoritatum" zerstreut, unsere Sentenzen Nr. 10, 12, 20, 21, 44, 46, 50, 52, 53, 56, 57, 67, 68, 87, 91 und 111, deren Reihenfolge jedoch von der unserer Ausgabe abweicht. Die Sent. 10, 50, 52 und 57 kommen je zweimal vor. Die Überschrift lautet in der Regel Varro oder Marcus Varro ad Atheniensem. Die Varianten sind zum Teil die gleichen wie bei Vincentius von Beauvais, so elegantissimum (Sent. 46), est impossibile (56), quia inserendi veri (57), recensent (68); ferner hört in γ ebenso wie in **H S** die Sent. 87 mit dem Worte convivam auf. Da nun γ keine Sentenz aufweist, die nicht zugleich auch bei Vincentius von Beauvais vorkommt, so darf man wohl annehmen, daß auch γ auf eines der beiden Specula, und zwar auf **H**, zurückgeht; denn nur in **H**, nicht auch in **S**, stehen die beiden in γ zitierten Sent. 50 und 52; außerdem weist die Variante elegantissimum in Sent. 46 direkt auf **H** hin.

24. Weiter ist zu erwähnen Cod. 401 (δ) der Bibliothek des Grafen von Leicester in Holkham Hall (Norfolk), dessen Inhalt uns Wilhelm Levison bekanntgemacht hat.[1] In dieser Handschrift, die eine Sammlung von Schriften des dem XIV. Jahrh. angehörenden westfälischen Geschichtschreibers Levold enthält, befindet sich auch eine von Levold herrührende

[1] Wilhelm Levison, „Zu Levold von Northof", Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, 32. Bd. (1907) S. 385—424.

Sentenzensammlung. Sie erstreckt sich von fol. 37—41, beginnt mit Sätzen aus Cicero, stellt jedoch größtenteils eine Auswahl von Sentenzen aus Seneca dar. Neben dem am Rande der ersten Spalte von fol. 37 unter anderen Autoren verzeichneten Namen Varro finden wir hier die Sent. 141 unserer Sammlung in der folgenden verkürzten Fassung: contempnendi sunt ineruditorum contemptus (vgl. Levison a. a. O. S. 408). Diese Sentenz hat Levold vermutlich mit anderen aus Vincentius von Beauvais herübergenommen,[1] und zwar möchte man dabei wegen der Lesart contemnendi an **S** denken.

25. Außerhalb der übrigen Überlieferung steht der „Liber Moralitatum elegantissimus magnarum rerum naturalium Lumen Animae dictus cum septem apparitoribus" (**M**), welcher Matthias Farinator, einen Wiener Karmelitermönch des XIV. Jahrhs., zum Verfasser hat. Das Werk wurde zu Augsburg 1477 und wieder 1483 gedruckt. Es enthält nur die vier zuerst von Spangenberg in Seebodes Krit. Bibl. 1. Jahrg. (1819) S. 89 veröffentlichten Sentenzen, Nr. 153—156 der vorliegenden Ausgabe. Bei Sent. 155 wird Varro in sententiis libro septimo, bei Sent. 156 Varro in sententiis libro sexto zitiert. Da diese vier Sentenzen außer in **M** in keiner anderen der uns bekannten Handschriften mehr vorkommen, läßt sich auch nicht sagen, in welcher Weise etwa **M** mit der übrigen Überlieferung verwandt ist.

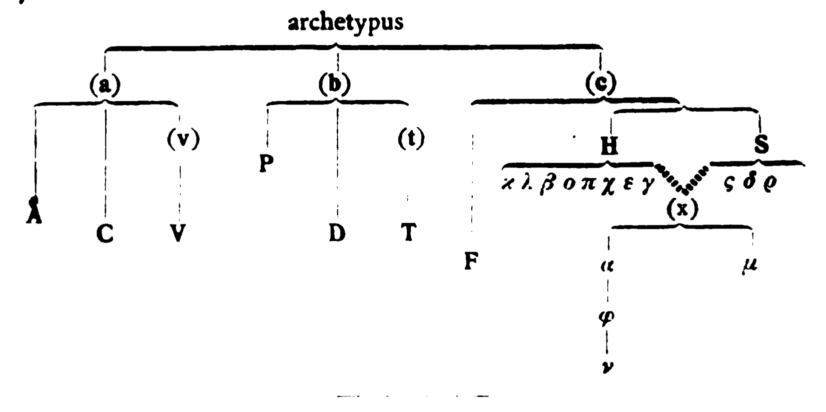
Endlich muß noch eine bei Bandini, catal. codicum lat. bibl. Med.-Laur. Florent. 1774—1778 tom. III Sp. 450 beschriebene Handschrift hier erwähnt werden, weil sie nach Oehlers Vermutung in Jahns Jahrbb. 54. Bd. (1848) S. 142 Anm. ** Varronische Sentenzen enthalten soll. In der bezeichneten Handschrift wird in einer „Anonymi declaratio fabularum moraliter expositarum" neben anderen Autoren tatsächlich auch Varro zitiert, allein die hier ausgeschriebenen Gedanken Varros sind nicht identisch mit unseren Sentenzen; es sind vielmehr auch anderweitig bekannte Varrofragmente, wie z. B. die Stelle

[1] „So manchen Spruch gleich jenen beiden Ciceros boten ihm (sc. Levold) allein die großen Bände des Vincenz von Beauvais dar, dessen Speculum historiale er ja auch in der Märkischen Chronik nicht wenig benutzt hat . . ." Levison a. a. O. S. 408.

bei Servius, ad Aeneid. I 52 (Thilo I [1881] p. 34): (Aeolus) ut Varro dicit, rex fuit insularum, ex quarum nebulis et fumo Vulcaniae insulae praedicens futura flabra ventorum inperitis visus est ventos sua potestate retinere.

Das Stemma

unserer Sentenzenhandschriften (ohne Berücksichtigung von **M**) ergibt nach dem bisher Dargelegten folgendes Bild:



Der kritische Apparat der nachfolgenden Ausgabe berücksichtigt erstmals sämtliche bis jetzt bekannten Vertreter der primären Handschriftenklasse. Die Varianten aller Handschriften, in denen die einzelnen Sentenzen vorkommen, sind jeweils einander gegenübergestellt, so daß, wenn nicht anders bemerkt, aus dieser Gegenüberstellung der Umfang der Überlieferung für jede Sentenz erkannt wird; doch wurden bei Auslassungen, Hinzufügungen oder Umstellungen von Wörtern in der Regel nur die von der rezipierten Form des Textes abweichenden Handschriften vermerkt.

Die Handschriften **A C V T F** wurden vom Verfasser im Original, **P D** auf Grund photographischer Reproduktionen verglichen. Für die beiden oft gedruckten Specula des Vincentius von Beauvais wurden die bei Koberger zu Nürnberg im Jahre 1483 erschienenen Ausgaben zugrundegelegt. Daneben sind auch die Varianten der von Chappuis kollationierten (unten näher bezeichneten) Handschriften und Drucke des Vincentius notiert, soweit sie von denen der Kobergerschen Ausgaben abweichen.

Verzeichnis der für die Handschriften angewandten Abkürzungen.

Cod. Atrebatensis 305 s. XIV	A	a
Cod. Coloniensis G. B. 70 s. XIV/XV	C	a
Cod. Parisinus lat. 14957 s. XIV	V	a
Cod. Patavinus 101 s. XIII	P	b
Cod. Dublinensis E. 5. 20 s. XIV/XV	D	b
Cod. Parisinus lat. 8542 s. XIV	T	b
Cod. Parisinus lat. 8818^A s. XV	F	c
Speculum historiale (Ausg. Nürnberg 1483 Kob.)	H	c
Speculum doctrinale (Ausg. Nürnberg 1483 Kob.)	S	c

Von Chappuis verglichene Handschriften und Ausgaben des Vincentius von Beauvais.

Speculum historiale:

Cod. 437 der Bibl. in Arras	H^1
Cod. 756 s. XIII der Bibl. in Douai	H^2
Cod. 110 (800) der Bibl. in Lyon	H^3
Cod. 112 hist. der Bibl. de l'Arsenal in Paris	H^4
Ausgabe von Douai 1624	H^5

Speculum doctrinale:

Cod. 6428 der Nat.-Bibl. in Paris	S^1
Cod. 114 hist. der Bibl. de l'Arsenal in Paris	S^2
Ausgabe von Douai 1624	S^3



Kapitel 2.

Sententiae Varronis
ad Papirianum Athenis audientem.

1 Dii essemus, ni moreremur.
2 Expedit vulgo timor mortis. (3) non est peius mori quam nasci; sed demus verba saeculo nostro.
4 Cum natura litigat, qui mori grave fert.
5 Duplex est malum, cum, quod necesse est, moleste ferimus.
6 Mors nulli nova sed repetita: vitam utrimque complectitur. (7) morte prima non peior est ultima.
8 Loquaris ut omnes, sentias ut pauci.
9 Ratio est vitae in multam concedere turbam.
10 In multis contra omnes sapere desipere est.
11 Sic flet heres ut puella viro nupta: utriusque fletus non apparens est risus.

Inscriptio sententiarum: incipiunt sententiae Varronis *et quae supra sequuntur* **a** : incipiunt proverbia Varronis ad Parianum **P** : incipiunt proverbia Varronis ad Papirianum senatorem urbis Romae **D** : proverbia Varronis **T** : de flosculis moralibus . . . Varronis **F** : sententiae Varronis ad Atheniensem auditorem morales atque notabiles **H**: Varro in sententiis *aut* Varro ubi supra *plerisque locis* **S**: Varro ad Atheniensem auditorem (auditorem *om. II 33*) **S** *II 31; II 33:* Varro **S** *VI 126* || 1 moreremur **D**: moremur **P** || 2 **a P D** || 3 est **A V P D F** : *om.* **C** | mori quam nasci **D**: nasci quam mori **a P F** | sed *usque ad* nostro *om.* **V F** | saeculo nostro (-ro *ex* -ra *corr.* **P** *transmutatis insuper verbis:* v. s. n. d.) **P D** : nostro saeculo **A C** || 4 **A C P D H S** *VI 114* || 5 cum quod **A C D c** : quod cum **P** | duplexque mal. est cum mol. fer. quod nec. est **S** *VI 114* || 6 credita **A C P D**: reddita *coni. Riese:* repetita *coni. Crusius* | utrimque **P D** : utrumque **A C** || 7 mors se (vel si *supra lineam* **A**) prima **A P**: mors prima se **C** : morte prima *emend. Crusius* || 8 loquaris **A C D F H** : loqueris **P** | sentias **A C D F H**: *ex* sententias *corr.* **P** || 9 ratio **A C D**: robur **P** | concedere **A P D** : contendere **C** || 10 desipere (dis- **F**, des- *ex* dec- *corr.* **P**) **V P D c**: decipere **A C** | *in fine sententiae* et econtra *add.* **a**, et averso *add.* **P** || 11 sic *om.* **V** | viro nupta **A C D F** : nupta viro **V P** | *ab* utriusque *nova sententia incipit in* **A C**.



12 Ficte referas gratiam invite danti.
13 Vix datum ne putes beneficium sed praedam.
14 Semel dedit, qui rogatus, bis, qui non rogatus.
15 Extorquere est plus quam semel rogare.
16 Turpissimum est in datis fenus sperare; pulcherrimum est cum fenore data reddi.
17 Ex animo dantis censeatur munus magnum vel parvum.
18 Nec sequi nec fugere fortunam decet, si modo non magis obsit quam non noceat.
19 Potentius est imperare fortunae quam regibus; vir ergo bonus regum est maximus.
20 Amici divitum paleae sunt circa grana.
21 Vis experiri amicum? calamitosus fias!
22 Non refert quis, sed quid dicat.
23 Captiosus de verbis disputator canis est aërem captans pro praeda.
24 Qui audit, ut auditorum narrator sit, numquam fiet par docenti.
25 Precarium habet fundamentum, qui ex alienis pendet.
26 Ad profectum scientiae nil aeque impedit ut diffidentia.
27 Mediocriter nosse aliqua non nosse est.

---

12 ficte **AVPDc** : sic te **C** | referas **aPDFH** : referat **S** *V 51* | gratiam **aDc** : gratias **P** || 13 vix datum ne **aDFH** : vix "ne" datum **P** : vix datum est ne **S** *V 51* || 14 dedit **aDHS** *V 51* : dat **P** | non *(supra lin.)* rogatus **P** : non (rogatus *om.*) **aDHS** || 15 autem *post* extorquere *add.* **S** *V 51* | est plus quam (plusquam **D**; quam *om.* **P**) **VPDHS** : plus est quam **AC** || 16 fenus **aPDF** : *om.* **HS** *V 50; V 53* | autem *post* pulcherrimum *add.* **S** *V 53* | *a* pulcherrimum *nova sent. inc. in* **AD** | pulcherrimum (pulcerrimum **Pc** [**S** *V 53*]) *usque ad* reddi *om.* **CS** *V 50* | *in* **F** *verba* turpissimum *usque ad* sperare *leguntur fol. 48 v,* pulcherrimum *usque ad* reddi *fol. 44 v* | cum fenore data **ADc** (**S** *V 53*) : data cum fenore **P** || 17 censeatur **aPD** : censetur **HS** *V 46* | munus **aDHS** : minus **P** | vel parvum *om.* **aHS** || 18 decet **APD** : decoris **C** | si *usque ad* noceat *om.* **D** || 19 potentius est **PD** : potentius **AC** | *a* vir *nova sent. inc. in* **AC** | vir *usque ad* maximus *ut supra* **ACD** : $\overset{i}{u}$ $\overset{o}{g}$ bonus regn̄ maximus est **P** || 20 inquit *post* amici *add.* **S** *VI 7* | paleae **aPDHS** *VI 7* : palea **S** *VI 91* | grana **aHS** : granum **PD** || 21 experiri amicum **aPDFH** : amicum experiri **S** *VI 91* | fias **aDc** : fiat **P** || 22 **aPDFH** || 23 pro praeda **APD** : per praedam **C** || 24 ut **aP** : aut **D** | sit **aD** : fiat **P** || 25 fundamentum **ACD** : fondamentum **P** || 26 profectum; nil **ACP** : perfectum; nichil **D** | aeque *om.* **C** || 27 nosse aliqua **AD** : nosce (nossce **P**) aliqua **CP** | nosse est **ACD** : nossce est **P**.



28 Eo hodie philosophia perducitur, ut praeclare nobiscum agatur, si in his aetatem consumimus exponendis, quibus antiqui suae portionem commodabant contexendis. (29) apum mella comedimus, non ipsi facimus.

30 O heredes magnifici, qui relictis nil nisi falsa addimus! nulla, quam talis, melior esset additio. quae optima accepimus, ad posteros ex nobis corruptissima pervenient.

31 Imperfectum est, quidquid ad emendationem venit.

32 Puerilis est amicitia, quam non praecessit iudicium.

33 Alit concordiam mores ad cohabitantium animos formare.

34 Nemo suum putet, quod extra ipsum est: (35) nullius est, quod multorum esse potest.

36 Vir bonus, quocumque it, patriam suam secum fert; omnia sua animus eius custodit.

37 Eo vultu dimittendae sunt divitiae quo accipiendae. (38) vulgus, quidquid cum gaudio accipit, cum fletu amittit.

39 Philosophiae non accommodari tempus sed dari oportet; ipsa enim praecipuus est dei cultus.

40 Ex negotio semper otium sumendum, eo tamen, ne ex continua assiduitate necesse sit id deseri.

41 Hic perfecte methodum habet, qui idem est repentinus qui praeparatus. (42) praeparatis favor, repentinis gratia exhibenda est.

---

28 suam portionem **A C** : producitur ů plecare (!); (antiqui *om.*) sue portionem vite comodabant rextñdis **P** || 29 apum **A C D** : apur **P** || 30 O *om.* **C** | nil falsa (!) **A C** (*a* nulla *et* quae *nov. sent. inc. in* **A C**) : qui nil dictis vel falsa addimus; quam optimam accipimus ad posteros ex nol' corruptissima perveniet **P** | nil nisi falsa *scripsi* || 31 **A C P D F** || 32 est amicitia **a D** : amicitia est **P** | quam **a D** : qua **P** || 33 alit **a c** (**S** *V 44; V 56; VI 38*) : alie **P** | autem *post* alit *add.* **S** *V 44; VI 38* | formare **a c** : confirmare **P** | ad cohabitantium animos mores formare **V** || 34 **a P D c** (**S** *VI 76*) || 35 **a P D F** || 36 patriam **A P D H S** *VI 76* : virtutem **C** | animus eius **P** : accius **A** : arcius **C** : *om.* **H S** | patriam suam quocumque it fert secum (secum fert **S**); et *ante* omnia *add.* **H S** | omnia *usque ad* custodit *om.* **D** || 37 vultu **A V P D F H** : animo **S** *VI 77* || 38 accipit **a D F H** : accepit **P** || 39 *illa sunt verba sent. in* **A D** | praecipuus est (dei cultus *om.*) ex negotio . . **C** | philosophiae dari non accommodari oportet tempus ipsa est (!) pretiosus est dei cultus ex negotio . . **P** || 40 sumendum; ex continua; id **a** : sumendum est; et continua; id' **P** | id assiduitate necesse sit deseri **V** || 41 hic **C P** : sic **A** | *inter* qui *et* idem *intervallum 2—3 litt. habet* **P** | qui praeparatus **A C** : qui et praeparatus **P** || 42 repentinis **A C** : repentinus **P**.

43 Ex auditis memoriae referas laudem; ex inventis ingenio. (44) non tam laudabile est meminisse quam invenisse: illud enim alienum, hoc proprii muneris est. neutrum sine altero scientem facit.

45 Non in disciplinis fidem, sed scientiam habe: fides est media opinionis et scientiae, neutram attingens.

46 Elucentissimum est edocendi genus exemplorum subditio.

47 Corrixandi materiam saepius dant definitiones.

48 Nil illi certum, cui nulla diu placet sententia.

49 Quod verum est, per se lucet; sed non nisi pertinaciter disquirenti apparet.

50 Facilitas intellegentiae veri parit neglegentiam.

51 Quod intricavit alieniloquium, imperitis est gravissimum; id recolunt, id amant, id magnificant; nituntur, ut intellegant, gaudent, cum sciant, gloriantur, cum doceant.

52 Amator veri non tam spectat, qualiter dicatur quam quid:

---

43 ex auditis **A D** : exauditis **V C P** || 44 illud . . hoc *recte* **V** *(fol. 249)* : hoc . . illud **a** (**V** *fol. 239*) **P H S** *II 37* | enim alienum **A V** : est alienum **C** : enim alienum est **P H S** | proprii **a** (**V** *fol. 239*) **P H S** : proprium **V** *(fol. 249)* | illud enim *usque ad* facit *om.* **D**, neutrum *usque ad* facit *om.* **V H S** | *a* neutrum *nova sent. inc. in* **A C** || 45 non *usque ad* habe *om.* **V H S** *V 115*, fidem *usque ad* habe *om.* **P**, fides *usque ad* attingens *om.* **D** | est media **A P H S** : non est media **C** : est medium **V** | et *ante* opinionis *add.* **S** | neutram **A C S** : neutrum **V P H** | *a* fides *nova sent. inc. in* **AC** || 46 elucentissimum **a D S** *II 37* : eleucentissimum **H**[1] **H**[3] **S**[2] *VI 54* : elucidissimum **S** *VI 54* : elucissimum **S**[1] *VI 54* : elegantissimum **H** : evidentissimum **H**[2] : excelentissimum **P** | autem *ante* est *add.* **S** *II 37; VI 45* | edocendi **A V S**[3] : docendi **C P D H S** | subditio **a P D H S** : subductio **S**[3] | genus docendi est **P** || 47 corrixandi . . saepius **A C D** : corisandi . . saepe **P** | diffinitiones **A P** : diffiniciones **C D** || 48 nil **A C** : nihil **P D** | diu placet **A C D** : (diu *om.*) placent **P** | 49 pertinaciter disquirendi (discurrendi **C**) apparendum **A C** : qui verum per se lucet sed non nisi (pertinaciter *om.*) disquirenti apparet **P** || 50 veri **a H** : vim **P** || 51 quod intricavit (intnc-, i *supra* t **P**) **A C P D** : *om.* **V** | alieniloquium **A C P** : alienum eloquium **D** : (alienum *om.*) colloquium **V** | imperitis **V P D** : imperitius **A C** | est gravissimum (grav- *ex* grat- est *corr.* **V**) **a P** : est gratissimum **D** | recolunt **A C P D** : recolere **V** | magnificant **V P D** : magnifaciunt **A C** | nituntur **a D** : mentiuntur **P** | gaudent cum (ut *loco* cum **C**) sciant, gloriantur cum doceant **A C P D** : (gaudent *om.*) cum sciant gloriantur (cum doceant *om.*) **V** || 52 qualiter dicatur (dicitur **H**) **A C H** : quid qualiter dicatur (dicicatur **P**) **P D** | quid



intellegentiam vero sequitur iudicium dictorum; ultimum est dicendi qualitas.

53 Illum elige eruditorem, quem magis mireris in suis quam in alienis.

54 Aut diligendi sunt doctores aut non audiendi.

55 Inimicorum dicta negleguntur non minus ipsis.

56 Omnia nosse impossibile; pauca non laudabile.

57 Sunt quaedam, quae eradenda sunt ab animo discentis; inserendi veri locum occupant.

58 Incorruptum adolescentem docere unus labor est; corruptum, vel duplex vel nil proficiens. sapiunt vasa, quidquid primum acceperunt.

59 Contrarie opinari pluribus nec in omnibus conveniens nec in aliquibus incontingens.

60 Multum interest, utrum rem ipsam an libros inspicias. meus est, clamat philosophia, quem res ipsae docuerunt. (61) libri non nisi scientiarum paupercula monumenta sunt: principia inquirendorum continent, ut ab his negotiandi principia sumat animus, nil aliud agens nisi forte propter

---

APDH : quae **C** | intell. vero sequ. **A** : intell. non sequ. **C** : intelligetiam (!) dicti sequ. **P** : intell. sequ. **D** : veri *coni. Riese* | intell. *usque ad* qual. *om.* **H** | est *om.* **P** || 53 quidem *post* illum *add.* **S** *II 37; VI 47* | eruditorem (erud. elige **S** *VI 47*) **ACDHS** : doctorem **P** | in *ante* alienis *om.* **PDH** || 54 doctores **a** (**V** *fol. 239*) **PD** : magistri **V** *(fol. 249)* | aut *ante* non *om.* **C** || 55 negliguntur **a D** : negligent **P** || 56 omnia (quidem *add.* **S** *II 33*) nosse (est *add.* **c**) impossibile **ACPDc** : omnia impossibile nosse **V** | non laudabile **a PD** H^1 H^2 H^3 H^4 : vero (non *add.* **S**) laudabile **c** || 57 erad. sunt **P** : erad. essent **ACHS** *II 31* | scientis **ACPHS** : discentis *coni. Riese* | inserendi veri **AC** : quae sciendi veri **P** : quia inserendi veri (verum H^1) **HS** || 58 doceri **ACD** : docere **P** | primum acceperunt (acceperint **VS** *II 41; VI 12; VI 48*) **aDS** : primo *(hoc v. in margine cod.)* conceperint **P** | *in* **VS** *II 41; VI 12; VI 48 nihil legitur nisi* sapiunt (quidem *add.* **S** *VI 12*) *usque ad* acceperint; *deinde* sic est (et *add.* **S** *VI 12*) de infantibus *hab.* **S** *II 41; VI 12* | *a* sapiunt *nova sent. inc. in* **ACD** || 59 conveniens . . incontingens **AC** : inconveniens . . est incontingens **P** || 60 multum *usque ad* inspicias *om.* **D** | ipsam *om.* **P** | inspicias (*ex* incipias *corr.* **P**) **PHS** *II 33; VI 45* : inspicies **AC** | meus *usque ad* docuerunt *om.* **HS** | philosophia **ACD** : philosophie **P** | quem **PD** : quam **AC** | *a* meus *nova sent. inc. in* **AC** || 61 paupercula (pap- **A**) momenta **AC** : paupercula monimenta (monimmta **P**) **PHS** *II 33; VI 45* | inquirendorum **ACHS** : -arum **P** | *a* principia inqu. *nova sent. inc. in* **AC** | nil *usque ad* omittat

id ipsum intermittit, ne omittat. (62) eo tantum studia intermittantur, ne omittantur.

63 Iniucunda sunt seria, quae non otium exhilaravit.

64 Pauca scientibus eadem ipsis taedio fiunt. (65) nil illi taedio, cui inquirendorum amplae et multae patent viae. (66) pulcherrimus locus semper assidenti odibilis est; gaudet natura varietate.

67 Nil magnificum docebit, qui a se nil didicit.

68 Falso magistri nuncupantur auditorum narratores: sic audiendi sunt, ut qui rumores recensere magni ducunt.

69 Non deprehenditur mentiens in his, quae nemo novit.

70 Virtutes ex tempore mutant genus.

71 Simplex improbabilium assertio dementia est; laus infinita probatio.

72 Excedere communem omnium vel plurium cognitionem pulcherrimum est, si modo non insanis.

73 Aetates cum earum moribus mutari non minus laudabile quam honestum. (74) tam ridenda in sene puerilitas quam obstupescenda in puero optimorum morum constantia.

75 Erit, quod omni planum, oratione nulli aperiendum.

---

om. **HS** | propter *om.* **CP** | ne omittat **AC** : ut omittat **P** | princ. cont. inqu. ut ab his neg. an. sum. princ. *immut.* **P** || 62 eo (vero *add.* **S** *II 33; VI 45;* vero fine *add.* **S²S³** *VI 45*) tantum **ACHS** : eo tamen **P** | studia **ACPHS** : custodia **S¹** *II 33* | intermittantur **AHS** : -untur (paululum *add.* **P**) **CP** | omittantur **ACPS** *VI 45* : obmitt- **H** : *om.* **S** *II 33* || 63 exhilaravit **AC** : exhilarant **PD** | incomoda sunt studia que ñ otia exylarant *corrupta habet* **P** || 64 fiunt **AC** : sunt **PD** || 65 nil **AC** : nihil **PD** | et **ACD** : vel **P** | cui mult. vel ampl. inqu. **P** || 66 pulcherrimus *usque ad* est *om.* **c** (**S** *II 33; VI 45*) | semp. ass. od. est **aD** : est (semper *om.*) ass. od. **P** | *a* gaudet *nova sent. inc. in* **aD** | 67 nil — nichil **ACPD** : nil — nil **HS** *II 37; VI 47* | a se **ACDHS** : a se ipso **P** || 68 falso **APDH** : falsoque **S** *II 37; VI 47* : false **C** | nuncupantur **CPDHS** : -atur **A** | igitur *post* sic *add.* **S** | recensere magni ducunt **D** : recensere magis ducunt **AC** : recẹñses magni dñt **P** : recensent **HS** | *a* sic *nova sent. inc. in* **D** || 69 deprehenditur (deprenditur **P**) **APD** : reprehenditur **C** || 70 **ACPD** || 71 **ACPD** || 72 **ACP** || 73 aetates **APD** : aetatis **C** | moribus **CPD** : moribus, *sed supra lin.* vel ti (*i. e.* motibus) **A** | honestum **ACD** : onestum **P** || 74 tam ridenda (est *add.* **PH**) **aPDH** : nam vero ridenda est **S** *VI 14* : sicut ridenda est **S** *VI 12* | in sene **aDHS** : in se **P** | obstupenda **aPDH** : obstupescenda **H¹H²S** *VI 12* : stupenda **S** *VI 14* | puero **ACPDHS** : pueris **V** || 75 oratione **P** : omne **AC**.



76 Numquam prudentia docuit; res ipsas consule; in his negotiari oportet, si verum vis eluceat. (77) hae res non sunt, quas verborum fecit venustas. (78) in scriptis, quod verum est, ex proximo sumendum, cum id ea non explicant.

79 Odere multi philosophiam, quia, cum scire multa necesse sit, non est res tanta nisi amplis contenta spatiis; cum libet evagari, quocumque quid dubium est, viam invenit.

80 Spectaculum sapienti pulcherrimum philosophiam inutilem mentientes, quoniam non pollicetur divitias studiorum finem; est autem e contrario pollicitans contemptum imperiosum. (81) diadema sapientis philosophia, quoniam in mente sita est, praemium etiam menti inserendum promittit; fortuna corpori, ipsa enim in corpore. hanc imperitum vulgus videt, quia solo utitur oculo corporeo, in corpore sitam, quae corporis sunt, pollicitantem; illam autem intuentur, quos mens altior erexit, studium provexit, oblectamentum attraxit.

82 Imperabis regibus, si imperes fortunae. qui scies? contemne ipsam.

83 Non quae vel quot legeris, sed quae vel quot scieris, attendendum.

76 res ipsas **P** : rem ipsam **AC** | *ab* in his *nova sent. inc. in* **AC** | *corrupta* nisi quem prudentia. res ipsas consulem negotiari oportet in his. si verum vis eluceat **P** || 77 hae res **AP** : heres **C** || 78 *sic leg. sent. in* **AC** : in scriptis verum et prosimo sumendum cum ea it non explicant **P** || 79 odere . . quia sciri . . spatiis (contenta *hic repet.* **A**) cum libet . . **AC** : oderunt (*ex* del- *corr.*) . . quia cum necesse sit multi sciri . . spatiis. cum libet . . **P** : odere . . quia scire . . spatiis (cum libet *usque ad* invenit *om.*) **D** || 80 *Illa leguntur in* **AC** : spectaculum (pulcherrimum phia inutilem mentientes non pollicetur divit. *in margine manu rec.*) vitia (*sed* vitia *del.*) studiorum finem. est autem e contrario pollicitans coptemptum (!). imperiosum diadema . . **P** || 81 quoniam in mente sua est praemium etiam menti incend' (intend' **C**) . . corpori ipsa enim . . vulgus videt quod (quoniam qui *loco* quod **C**) solo . . oculo corporeo . . (in *om.*) corpore situm (situm **C**) quae corporis sunt . . mens altior erexit (er- *ex* ex- *corr.* **A**) studium provexit oblectamentum attraxit **AC** : quae in mente sita est praemiumque menti inserendum . . corporis ipsa ē . . vulgus novit et videt quod solo (*lacunam hic hab.* **P** *et in marg.* utitur *manu rec.*) corporeo oculo . . in corpore sitam quae sunt corporis . . altior mens erexit istuc vita processit oblectamen attraxit **P** || 82 qui (quae **C**) scies **ACD** : si scias **P** | contempne ipsam **AC** : contempnere ipsam (eam **P**) **PD** || 83 *illa leguntur in* **a D** : sed quot sciaris atendedum (!) est **P**.



84 Nil novit, qui aeque omnia.

85 Cito transcursa citius labuntur.

86 Sic multi libros degustant ut convivae delicias. (87) renuit philosophia fastidientem stomachum; ad simplicem cenam hilarem invitat convivam, sed mutat pro tempore deliciarum varietatem.

88 Nescit, quo tendat, qui multas sequitur semitas.

89 Tantum vasa retinent, quanti capacia sunt; addita emanant.

90 Non quaecumque auris, suscipit memoria. (91) canale fissum est auris, quae accepta memoriae non commendat.

92 Nusquam deveniet, qui, quot videt, sequitur calles.

93 Omnia omnibus vel paene adimas; pauperculum ex non ademptis divitem appellabis; est igitur pauperies minoribus ampliores aliorum divitiae. [felicitas et infelicitas ex comparatione, non secundum se sunt.] si nemo plus minusve alio possideat, iam haec nihil sunt; ex invidia igitur paupertatis nomen profectum.

94 Non essemus pauperes, si nesciremus, quid esset paupertas. (95) nescire, quid sit paupertas, optimus est ad summas divitias progressus.

---

84 **a P D** || 85 cito transcursa **A V P D c** (**S** *II 33*) : citius transitura **C** : cito transcursum **H**[1] || 86 libros degustant **a D c** (**S** *II 33*) : disciplinas gustant **P** | *in* **c** *sent. 85 leg. post sent. 86 sic:* delicias, sed cito . . || 87 mutat **A C D H S** *II 33* : invitat **P** | sed *usque ad* varietatem *om.* **H S** || 88 nescit **a D** : nescit *del.* **P**; *ad hanc sent. pertinere videtur* desunt *in marg.* | tendat **A C P D** : tendit **V** | semitas **A C D** : vias **V P** || 89 tantum — quanti **A b** : tanti — quanti **C** | retinent **A C D T** : retinet **P** | emanant **A C T** : emanat **P** : eveniunt **D** || 90 suscipit (et *add.* **P**) memoria (retinet *add.* **T**) **a P T** : suscipit memoriam **D** || 91 vero *post* canale *add.* **S** *II 41* | fissum **A C P D H S** : cissum **V** || 92 nusquam **C b c** (**S** *V 103; VI 49; VI 51*) : quusquam **A** | quot **A C b H S** *VI 49; VI 51* : quod **S** *V 103* | *in* **H** *sent. 92 sequ. post sent. 96* || 93 omnia **A P** : mIa *sine intervallo cum sent. 92 coniunct. est in* **C** | ex non ademptis **A C** : non exademptis **P** | est igitur **A P** : est ergo **C** | ampliores minorum aliorum **A C** : minoribus ampliores aliorum **P** | *ante* divitiae *4—5 litt. del.* **P** | **T** *nihil habet nisi verba supra uncis inclusa* | alio possideat **A C** : aliis possidet **P** | invidia igitur **A P** : invidia ergo **C** | nomen paupertatis profectum est **P** | *a* felicitas *et a* si *nov. sent. inc. in* **A C** || 94 quid esset **a b** : quid est **H S** *V 103* || 95 *illa leguntur in* **A C H S** *V 103 nisi quod loco* summas *spat. 5—6 litt. habet* **C** : nesciē quid sit optimus est ad soma progressus **P**.



96 Non est miser, nisi qui se esse credit.
97 Vis fieri dives? nil cogitando tibi addas, sed aliis demas.
98 Ex minimis morum sumere signa licet.
99 Dum vulgus colat iustitiam, nil interest, utrum vera an falsa praedices.
100 Timorem mortis vulgo non demi, sed augeri, uti expedientius, oportet.
101 Multa scit sapiens, quae cum nemine contulit.
102 Ex meditato non duceris in causam.
103 Lingua mente cuique nocentior est. (104) non rimaberis viscera ad videndum, quid senseris.
105 Ad mores et opiniones audientium prudens vocem formabit.
106 In singulis excellere et nullum profiteri tam laudabile quam difficillimum est.
107 Innatum est cuique suis bonis gloriari; differt autem, quod sapiens apud se, imperiti in publico.
108 Dignus est decipi, qui, cuius rei auctor, eius et laudator est.
109 Non tam modeste quivis sua miratur quam aliena; hoc autem fit, quoniam nemo sibi invidet.
110 Utilissima est propriae invidiae mordacitas scribenti publi-

96 non est miser **a D T F H** : non miser est (est *supra lin. manu rec.*) **P** | se (se *om.* **P**) esse credit **a P F H** : se esse tradit **D** : se miserum putat **T** || 97 fieri **a D T** : *ex* esse *corr.* fieri *in marg.* **P** | aliis **a T** : alias **P** | sed aliis demas *om.* **D** || 98 morum **A b** : maiorum **C** | sumere signa licet **A D T** : signa sumere licet **C** : somere (!) "licet" signa **P** || 99 iustitiam *om.* **P** | interest **C P** : *ex* -essem *corr. in marg.* -est **A** | utrum vera (an falsa *om.*) **A C** : an vera an falsa **P** || 100 sed **A C D** : vel **P** | uti (quemadmodum *loco* uti **A**) expedientius **A C** : uti expedit **P** : uti exped. *om.* **D** || 101 **A b** || 102 meditato **D T** : mediato **A C** : praemeditato **P** || 103 nocentior est **P D** : nocentius est **A C** : est nocentius **T** || 104 rimaberis viscera **A C D T** : vinaberis visera **P** | senseris **A C D** : sentias **P T** || 105 audientium (*ex* adudentium *corr.* **P**) **A C P D** : hominum **T** | formabit **A C D** : formabis **P T** || 106 nullum **A C D** : neminem **P T** | quia *post* quam *add.* **P** || 107 est (est *supra lin.* **P**) cuique **a P D** : cuique est **T** | bonis **A C b** : divitiis **V** | publico **A V b** : publica **C** || 108 rei auctor (est *add.* **D**) eius et laudator est **A C D** : rei est auctor (actor **P**) et eius (eius *om.* **T**) laudator est (est *om.* **P**) **P T** || 109 *illa leguntur in* **A C D T c** (**S** *V 121*), *nisi quod* hoc *usque ad* invidet *om.* **F** : . . quis sua miratur ut aliena . . invidet sibi **P** || 110 propriae invidiae **A C** : propria invidiae **T** : propria invide **P** | scribendi **A C T** : scribenti **P**.

canda; quibus scierit facile ignoscendum, id mordacius lima coaequet.

111 Imperitiae signum est,· quod difficillimum est, exigere cito fieri.

112 Numquam illi ars proderit, cui non primum profuit exercitatio.

113 Nulla iactura gravior est scienti quam temporis. (114) se utitur, qui tempore.

115 Non vivit, quicum bene agitur, si vivat: vita non sui causa fit, sed ut in ea praeclarum aliquid fiat. viatores non eunt, ut eant.

116 Ad quod niti socordia non patitur, id otiosi votis sibi attribuunt.

117 Ex illaborato maxima attingere desiderat omnis otiosus.

118 Inertes, ad quae niti nolunt, votis inhiant.

119 Sic diligendi sunt amici, ut nos, non eos a nobis odio haberi putemus, si amicos.

120 Ex assiduitate commorandi languet amicitiae desiderium.

121 Ne bonus sit, quaerit, qui otii causas sectatur.

122 Qui in magnis excellit, etiam invitus laudabitur.

123 Numquam ad summa tendentem laus frustrata est.

---

scierit **A** : scieris **C** : si erit **P T** | est *post* ignoscendum *add.* **P** | lima coaequat **A C** : lima coaequet **T** : lingaia (!) coaequet *(ex -at corr.)* **P** | *a* quibus *nova sent. inc. in* **AC** || 111 exig. quod diff. est **F** | cito fieri **A D c** (**S** *V 94*) : cito (fieri *om.*) **C** : fieri cito **T** : ut cito fiat **P** || 112 non primum .. profuit **a T D** : primum non .. *ex* fuit *corr.* profuit *in marg.* **P** || 113 gravior est scienti **A V D H** : est (est *om.* **T**) scienti gravior **P T** | scienti quam temporis *om.* **C** | temporis **AVPDH** : temperies **T** || 114 **A C P D** || 115 *cum sent. 114 coniuncta est sent. 115 in* **A C** | qui cum **A C** : cum quo **P** | si vivat **A P** : se vivat **C** | non vivit *usque ad* vivat *om.* **c** (**S** *V 142; VI 31*); non vivit *usque ad* fiat *om.* **T** | fit **A C c** (**S** *V 142*) : sit **P S** *VI 31* | sed ut ea **A P c** : si genus *loco* sed ut ea **C** : sed ut in ea *β ς* | viatores .. eant, sic et vita .. fiat **c** | *a* vita *et a* viatores *nov. sent. inc. in* **A C** | fiat aliquid **P** | eunt **A C T c** : *ex* eunt *corr.* erunt *man. rec.* **P** || 116 ad quod .. socordia **A b** : id quod .. secordia **C** | votis (nobis *loco* votis **C**) sibi (sibi *om.* **P**) attribuunt **A C P T** : votis inhiant *(v. sent. 118)* **D** || 117 ex illaborato **A T** : ex illa **C** : exhilaratus **D** | maxima **D T** : maxime **A C** || 118 quae **a D** : quod **P T** | niti volunt **A P** : niti (mitti **C**) nolunt **V C D T** | votis inhiant **V b** : votius inhiant **A** : vocius hiant **C** || 119 ut non eos nos nobis odio haberi posse putemus sed amicos **A C** : ut nos nobis odio h̄iri (!) putemus. si amicos **P** : nos, non eos a nobis *scripsi* || 120 languet **a T** : langueat **P** || 121 caus. sect. **a F** : sect. caus. **T** || 122 in magnis **a D T c** (**S** *V 174; VI 69*) : magis **P** | etiam invitus **V** *(fol. 239)* **P c** : invitus etiam **a** (**V** *fol. 248*) **DT** || 123 **a D T**.



124 Hereditarium putes, quidquid audisti, lucrum autem, quae inveneris.

125 Inventores laudat, qui alienis gloriatur.

126 Non strenuum appellabis negotiatorem, qui in nullo rem auxit; nec ego hunc philosophum, qui nil invenit.

127 Sic audita meminisse magni ducimus, ut si nos magnis ortos atavis praeclarum putemus.

128 Nihil laudabile, quod cuique est possibile.

129 Non est felicitas, quae secum recipit miseriam; non ergo felicem faciunt divitiae.

130 Adulationis est specimen, cum laus postulationem praecessit.

131 A peritis non observandorum plurima imperitiae debentur.

132 In his excellere, quae nemo novit, pulcherrimum est in sciente miraculum.

133 Gloria est scientis stupor ignorantium.

134 Quod experimentum docuit, scripto recognoscitur; quod usu non est compertum, ex scripto non est facile.

135 Quod fieri facile est, dictum intellegi facillimum.

136 Non quaecumque possit, sed quae debeat, demonstrator

---

124 quidquid **A C T** : quodcumque **P** | autem (aut **A**) quae (quae *om.* **C**) inveneris **A C** : autem quod invenisti **T** : (autem *om.*) quidquid inveneris **P** || 125 alienis **P T** : in alienis **A D** : in inventis **C** || 126 hunc **A C D** : habeo **T** : *om.* **P** || 127 magni *om.* **T** | ut si nos magnis ortos atavis (athavis **T** : Athenis **D**) praeclarum (praecl. *om.* **D**) putemus **A C D T** : ut si (si *supra lin.*) vos magnos athavis praeclaros putemus **P** || 128 est *ante* laudabile *add.* **V** | quod a quolibet est posse (possibile **C**) **a T** : quod cui quia est possibile **P** || 129 sec. rec. mis. **a P D H S** *VI 126* : rec. mis. sec. **T** | non ergo felicem faciunt divitiae (div. fac. **T**) **a D T** : non sunt ergo felices divitiae **P** : non ergo *usque ad* divitiae *om.* **H S** || 130 est specimen **A H** : specimen est **T S** *V 168* : est species **C** : est spectamen **P** | postulatione praecessit **A C** : praecessit postulationem **P T** : postulationem (praestolationem **S**) praecedit **H S** || 131 aperitis observandorum (-torum **A**) **A C** : aperitis non observantorum plia (!) imperite debentur **P** || 132 in sciente **C D T** : insciente **A P** | in his exercere que nemo novit pauci pulcerrimum est insciente miraculum **P** || 133 ignorantium **A C D T F** : admirantium **P** || 134 recognoscitur **A C D T** : recognositur **P** | quod (ex *add.* **P**) usu non est compertum **P T** : quod usu non compertum **A C D** | *a* quod usu *nov. sent. inc. in* **A C D T** || 135 est dictum intellegi facillimum **A C D** : (est *supra lin.*) demum *(loco* dictum; intell. *om.)* facilimum est **P** || 136 demonstrator ad expositionem annectat **A C D T** : (demum *om.*) ad lectorem lector adducat **P**.

ad expositionem annectat. (137) non tam quae prosint, quam quae attineant, consideret.

138 Citra perfectionem omne est principium.

139 Ultra veritatem est, qui in planis quaerit offendiculum.

140 Cum verum subdolae excedunt disquisitiones et interminatae, inefficaces, contentiosae et nil proficientes sunt, sapientibus tum pulcherrima sunt spectacula.

141 Contemnendi sunt ineruditorum contemptus, si ad summa vis progredi.

142 Multi laudem amittunt, quoniam ipsi eam de se praedicant.

143 Hoc uno modo sapiens se laudat, quae in ipso apparent bona, in aliis admirando.

144 Praeclare cum illo agitur, qui non mentiens dicit, quod ab Aristotele responsum est sciscitanti saepe Alexandro, quo docente profiteretur se scientem: rebus, inquit, ipsis, quae non norunt mentiri.

145 Prudenti disquisitio ignotorum tanto iucundior quanto subtilior est.

146 Desiderata non habita magni fiunt, habita vilescunt.

---

137 tam **ACDT** : tantum **P** | prosunt **ACP** : prosint **DT** | quam **ACD** : sed **PT** | considerentur **AC** : consideret **PT** : consideres **D** || 138 est princ. **ACDT** : princ. est **P** || 139 quaerit (-et **T**) off. **aDT** : off. quaerit **P** || 140 verum . . disquisitiones . . contentiosae et nil proficientes sunt sapientibus tum (cum **C**) pulcherrima sunt (ę sunt **A**; sint **C**) specula **AC** : vera . . disquisitores . . et contentiosae (et nil prof. *om.*) sunt. sapientibus tam pulcerrima spectacula sunt **P** || 141 contemnendi **aDTS** *V 83, V 172* : abiiciendi **H** | sunt *om.* **D** | si ad summa vis progredi **AVDT** : si vis ad summa (-um **H**) progredi **HS** : si ad summa eis progreditur **C** || 142 vero *post* multi *add.* **S** *V 174* | quoniam (ipsi *om.* **P**) **abHS** : cum **S**[1] : quando **S**[2] | eam de se (de se eam **P**) praedicant **aPDHS** : eam depraedicant **T** || 143 *in* **T** *sent. 143 cum sent. 142 coniuncta est* | autem *post* hoc *add.* **HS** *V 174* | uno *om.* **P** | se modo sapiens **T** | quae in ipso apparent bona in aliis admirando (praedic- **HS**) **aHS** : quae in se bona apparent (bona *hic rep.* **T**) in aliis (allis **P**) admirando (laud- **P**) **PT** : cui apparent bona in aliis cum admiratione **D** || 144 *illa leguntur in* **ACD** : . . . dicit. ab Aristotele respunsum . . noverunt mentiri **P** || 145 ignotorum *om.* **P** | tam-quam **ACP** : tanto-quanto *Chappuis* | est **AC** : notione ignorum (ro *supra* o *script.*) *loco* est *hab.* **P** || 146 desiderata **aDTc** : desideria **P** | magni fiunt (magnifiunt **DT**) **AVbS** *V 119* : magna fiunt **C** : magni sunt **H** : magni sunt pretii **F**.



147 Imperitis improbabile saepe verum; disquirenti nil perfecte notum.

148 Auditis, non disquisitis, gloriari in nullo laudabilius quam si cervo a venatore tibi dato egregie a te aliquid factum putes.

149 Utile, sed ingloriosum est ex illaborato in alienos succedere labores.

150 Alienum est, quod auditur.

151 Sic studendum, ut propter id te putes natum.

152 Sui dominus est, qui se philosophiae mancipavit; qua nil iucundius; quod aeque incertum inexperienti quam et certum experto.

---

153 Pro amico saepe mori expedit.

154 Iniquissimum est bono publico derelicto amare solum se.

155 Valde autem tristantur anima et corpus ad sui separationem et hoc propter naturalem et intimam, quam ad se habent, unionem.

156 In nullum avarus bonus, sed in se semper pessimus.

157 Nemini, quia senex addiscit, verecundia est incutienda; melius enim senem addiscendo pati erubescentiam quam per ignorantiam poenam promereri aeternam.

---

147 saepe *Riese* : sed **P T** | imper. *usque ad* verum *om.* **A C** | nil disquirenti nil perficere (proficere **C**) notum **A C** : nil disquirenti nil perfecte notum **T** : (nil *om.*) disquirenti nichil perfecte notum est **P** || 148 gloriari **A P T** : gloria **C** | quam si (qua-si **P**) cervo **P T** : quam in cervo **A C** | tibi dato **A P T** : trucidato **C** | a te aliquid factum **A C** : aliquid factum a te **P** : aliquid a te factum **T** || 149 utile (quidem *add.* **S** *V 142*) sed ingloriosum (inglorium **T S**) est **a T H S** : utile est sed ingloriosum **D** | labores succedere **S** || 150 **A C b** || 151 *sent. 151 cum sent. 150 coniuncta est in* **P** | studendum (est *add.* **D**) **a D T** : strupendum (!) est **P** | te putes (putes te **V**) natum **a** : te (te *om.* **P**) natum putes **b** || 152 *illa leguntur in* **A C D T**, *nisi quod v.* qua *usque ad* experto *desunt in* **D T** : . . quia iocondius est quod eque inctū experienti quam cum experito est **P** || *post sent. 152 legitur in* **D** : expliciunt proverbia Varronis || 153 **M** *tom. I tit. 2* || 154 **M** *tom. I tit. 45* || 155 Varro in sententiis libro septimo *cit.* **M** *tom. II c. 9* || 156 Varro in sententiis libro sexto *cit.* **M** *tom. I tit. 53* | in nullo *leg.* **M** || 157 **P**.

158 Nunc in segetibus, aiunt, nunc in herbis frumenta bona sunt. nolite ibi nimiam spem habere. saepe audivimus inter os et offam multa intervenire posse. verum inter herbam et offam longum intervallum est.

---

158 **H** *VII 58 in fine,* **S** *VI 128* | huius autem Varronis hoc dictum memorabile legitur *cit.* **H.**

Kapitel 3.

Bemerkungen zu den einzelnen Sentenzen.

Die folgenden Ausführungen dienen zunächst der Erörterung von kritischen und exegetischen Fragen; außerdem sind hier noch zu einer Reihe von Sentenzen Quellennachweise und Parallelstellen gegeben, die wegen ihrer sachlichen Beziehungen zu jenen Fragen am besten im Zusammenhange damit behandelt werden.

Über die Überschrift der Sentenzen finden sich nähere Bemerkungen unten in Kapitel 5.

1. Die Sammlung beginnt mit einer die Sent. 1—7 umfassenden Reihe von Aussprüchen über den Tod, zu denen dem Inhalte nach auch noch Sent. 100 zu rechnen ist.

Nach der Auffassung der stoischen Schule, die wir in Sent. 1 erkennen dürfen, unterscheidet sich der Mensch, d. h. der Weise im Sinne der stoischen Philosophie, von Gott nur durch seine Sterblichkeit. Darüber äußert sich z. B. *Cicero de nat. deor. II 61, 153:* quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata exsistit par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus (Ch).[1] Vgl. *Hor. ep. I 1, 106 ff.* Bei dem Philosophen *Seneca* kehrt der Gedanke an verschiedenen Stellen wieder, so *de prov. 1, 1, 5* . . bonus tempore tantum a deo differt (Ch); *de const. sap. 8, 2* non potest ergo quisquam aut nocere sapienti aut prodesse, quoniam divina nec iuvari desiderant nec laedi possunt, sapiens autem vicinus proximusque dis consistit, excepta mortalitate

[1] (Ch) bezeichnet Stellen, auf welche bereits in der Ausgabe der Sentenzen von Ch. Chappuis verwiesen ist.

similis deo (Ch); *ep. 53, 11* . . non multo te di antecedent. quaeris, quid inter te et illos interfuturum sit? diutius erunt; *ep. 73, 13* Iuppiter quo antecedit virum bonum? diutius bonus est: sapiens nihilo se minoris existimat, quod virtutes eius spatio breviore cluduntur; *ep. 124, 14* quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei: haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent, illo diversa sunt, quod alterum immortale, alterum mortale est.

2. Der in Sent. 2 und 3 ausgesprochene Gedanke gilt von der Lebensanschauung des Weisen, des stoischen vir sapiens, gegenüber der Ansicht des vulgus, ein Gegensatz, der mehrfach, so in Sent. 8—10, Sent. 37 f. u. a., wiederkehrt. Dem Volke ist die Furcht vor dem Tode von Nutzen; für den Weisen jedoch gibt es eine solche Furcht nicht, da er im Tode weder ein Gut noch ein Übel *(Sen. ad Marc. de cons. 19, 5)*, sondern nur einen leeren Schall *(Sen. ep. 91, 19* und *nat. quaest. 6, 32, 12)*, ein Adiaphoron, erblickt. Dem Volke die Wahrheit zu lehren ist nicht immer erforderlich (Sent. 99). Den Stoikern galt eben die Lüge unter Umständen als erlaubt.[1] — Der Gedanke der Sent. 2 ist in einer etwas schärferen Fassung zum Teil mit den gleichen Worten wiederholt in Sent. 100.

3. Den Ausdruck verba saeculo suo dare gebraucht *Seneca* in anderem Zusammenhange *ep. 88, 8* quid inquiris, an Penelopa pudica fuerit an verba saeculo suo dederit? Sonst läßt sich, soweit wir sehen, diese Wendung in der römischen Literatur nirgends mehr nachweisen.

4. Ungewöhnlich ist das von Handschriften der drei Familien, die hier in Betracht kommen, gleichlautend überlieferte grave fert, während der lateinische Sprachgebrauch graviter fert verlangt; es ist dies um so auffallender, als gleich in der nächsten Sentenz moleste ferimus steht. Eine Reihe von Adjektiven der 3. Deklination bildet zwar im Lateinischen wie facile das Adverb auf -e; zu diesen zählt jedoch gravis nicht. S. Dräger, Hist. Syntax d. lat. Sprache, Leipzig 1878 I² S. 125 und Neue-Wagener, Formenlehre der lat. Sprache, Berlin 1892. II³ S. 585 ff.

---

[1] Zeller, Philosophie der Griechen. III³ 1, 1 S. 278.

Zu dieser und der folgenden Sentenz vgl. *Cic. de senect. 2, 4* qui autem omnia bona a se ipsi petunt, iis nihil malum potest videri, quod naturae necessitas adferat (s. auch *de senect. 2, 5*) (Ch); *Cic. Tusc. disp. 1, 42, 100* nos autem teneamus, ut nihil censeamus esse malum, quod sit a natura datum omnibus, intellegamusque, si mors malum sit, esse sempiternum malum; *Cic. Tusc. disp. 1, 49, 118* . . eo tamen simus animo, ut horribilem illum diem aliis, nobis faustum putemus nihilque in malis ducamus, quod sit vel a dis inmortalibus vel a natura parente omnium constitutum; *Publilius Syrus 329*[1] lex universa est, quae iubet nasci et mori; ähnlich äußert sich *Seneca, ep. 30, 11* mors necessitatem habet aequam et invictam . . sed nunc supervacuum est naturae causam agere, quae non aliam voluit legem nostram esse quam suam; *ep. 94, 7* efficias, ut . . . sciat . . . in morte, quam pati lex est, magnum esse solacium, quod ad neminem redit; *nat. quaest. 6, 32, 12* hoc affigamus animo, hoc nobis subinde dicamus: ‚moriendum est'. quando, quid tua? mors naturae lex est, mors tributum officiumque mortalium malorumque omnium remedium est: optavit illam, quisquis timet; *Sen. de rem. fort. 2, 1* morieris. ista hominis natura est, non poena; *de rem. fort. 2, 3* (= *lib. de mor. 39*) morieris. stultum est timere, quod vitare non possis; *de rem. fort. 2, 6* mortem timeo. nihil est metuendum, quod affert necessitas naturae.

5. Das richtige Verhalten einem unvermeidlichen Geschicke wie dem Tode gegenüber lehrt *Seneca ep. 54, 7* illum tu lauda et imitare, quem non piget mori, cum iuvet vivere . . nihil invitus facit sapiens. necessitatem effugit, quia vult, quod coactura est; *de rem. fort. 2, 8* morieris. immo carnis tributum naturae debitum persolves, mox futurus liber. fac libens, quod vel nolens faceres. cupias, quodcumque necesse est. non est utilius, immo quidem non est aliud in necessitate consilium; vgl. noch *Sen. Mon. 11 f.* (= *lib. de mor. 6*) libenter feras, quod necesse est. dolor patientia vincitur.

6. Die Angabe Chappuis', **A** habe hier ullius statt nulli, wie man überhaupt in dieser Handschrift stets ullo, ullum statt

[1] Bickford-Smith, Publilii Syri sententiae. London 1895.

nullo, nullum lese, beruht auf unrichtigem Entziffern der betreffenden Abkürzungen. — Der Sinn der Sentenz verlangt an Stelle des nicht verständlichen credita der Handschrift einen gegensätzlichen Begriff zu nova; Riese vermutete reddita, Crusius repetita. Zu vitam utrimque complectitur vgl. die zu Sent. 7 zitierte Stelle *Sen. ep. 54, 5.*

7. Die in **P** überlieferte Lesart mors se prima las Devit unrichtig mors senis prima, wofür Oehler (a. a. O. S. 143) morte senis prima vorschlug. Das Richtige ist sicherlich morte prima, eine Emendation von Crusius.

Die mit Sent. 5 in lockerem logischen Zusammenhange stehenden Sent. 6 und 7 sind untereinander eng zu verbinden. „Die Sentenz will sagen: Ehe wir lebten, waren wir so gut tot wie wir es nach dem Tode sein werden. Der Gedanke soll einen Trostspruch enthalten und den Tod als etwas uns schon Bekanntes darstellen.“ Oehler a. a. O. S. 143. — Genau so wie hier wird auch von dem Philosophen *Seneca* nicht nur der Zustand des Menschen nach seinem Lebensende, sondern auch die Zeit vor seiner Geburt als mors definiert: *ep. 54, 4* ‚tam saepe mors experitur me? faciat: ego illam diu expertus sum‘. ‚quando‘? inquis. antequam nascerer. mors est non esse. id quale sit, iam scio. hoc erit post me, quod ante me fuit (Ch) und gleich darauf *ep. 54, 5* nos quoque et extinguimur et accendimur: medio illo tempore aliquid patimur, utrimque vero alta securitas est. in hoc enim, mi Lucili, nisi fallor, erramus, quod mortem iudicamus sequi, cum illa et praecesserit et secutura sit. quidquid ante nos fuit, mors est (Ch). „Ces paroles de Sénèque,“ meint Chappuis p. 104 zu Sent. 6, „sont comme le commentaire de cette pensée de Varron et de la suivante.“ Daß der Gedanke unserer Sentenz aus Varro stammt, wie Chappuis will, ist jedoch durch nichts bewiesen. Soll nun diese auffallende Übereinstimmung mit Seneca auf bloßem Zufall beruhen? Das läßt sich bei einem Gedanken, der doch eine nicht gewöhnliche philosophische Begriffsbestimmung enthält, nicht gut annehmen, und wir möchten daher nicht Varro, sondern *Seneca* als Quelle bezeichnen. Auch sonst noch treffen wir bei letzterem auf den gleichen Gedankengang, so *ad Marc. de cons. 19, 5* mors dolorum omnium exsolutio



est et finis, ultra quem mala nostra non exeunt, quae nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur iacuimus, reponit. Wie in Sent. 7 ist für den Tod als den Zustand nach dem Leben der Ausdruck mors ultima gebraucht in dem Verse des (jüngeren) Lucilius bei *Sen. ep. 24, 21* mors non una venit, sed quae rapit, ultima mors est, und ähnlich gleich darauf: apparebit enim tibi hanc, quam timemus, mortem extremam esse, non solam.

8. Sent. 8–10, 59, 101 und 105 erörtern das Verhalten des stoischen Weisen zu der Masse des ungebildeten Volkes. (S. auch zu Sent. 2.) Der Philosoph soll sich hüten, die Fehler der Masse mitzumachen, anderseits aber auch „sich der herrschenden Sitte nicht entziehen und aus Rücksicht auf andere selbst solches, was er an sich nicht billige, mitmachen". Zeller a. a. O. III³ 1, 1 S. 280.

Vgl. zu Sent. 8 *Sen. ep. 5, 2* intus omnia dissimilia sint, frons populo nostra conveniat (Ch).

9. Die Ausdrucksweise „in multam concedere turbam" erinnert, wie von Düntzer und Quicherat bemerkt wurde, an *Hor. sat. I 4, 142 f.* ac veluti te | Iudaei cogemus in hanc concedere turbam; auf das Vorbild dieses Horazverses ist wohl auch die zuerst von Riese erkannte metrische Form der Sentenz zurückzuführen. Der ursprüngliche Hexameter läßt sich durch Umstellung der beiden ersten Wörter (Crusius) oder durch Ergänzung eines Pronomens (⟨haec⟩ ratio est . .; Vollmer) rekonstruieren. Inhaltlich kommt die Sentenz der Vorschrift *Senecas* gleich, die er *ep. 103, 5* gibt: ipsam autem philosophiam non debebis iactare. multis fuit periculi causa insolventer tractata et contumaciter: tibi vitia detrahat, non aliis exprobret. non abhorreat a publicis moribus nec hoc agat, ut quidquid non facit, damnare videatur. (Ch zu Sent. 8.)

10. Der Gedanke ist nur eine Variation des vorhergehenden. — Ein Teil der Handschriften hat am Schlusse der Sentenz einen Zusatz, der in **a** „et econtra", in **P** „et averso" lautet. In den Worten der Familie **a** hat man möglicherweise eine Korrektur „et contra" zu sehen, die bedeuten sollte, daß vor dem „contra" im Texte ein „et" einzufügen sei. Ursprünglich am Rande des Codex stehend, gelangten dann diese Worte beim



Abschreiben in den Text, ein nicht seltener Vorgang.[1] Die in **P** überlieferte Lesart wäre demnach, falls unsere Annahme zutrifft, als eine von dem Kopisten herrührende Änderung zu betrachten, der damit die ihm nicht verständlichen Worte zu verbessern suchte. — Die noch erkennbaren Versspuren lassen vermuten, daß auch diese Sentenz ursprünglich einen Hexameter bildete.

11. Devit glaubte diese Sentenz mit dem bei Plutarch, Quaest. Rom. 105 p. 289[A] überlieferten Varrofragment in Zusammenhang bringen zu können und darin einen Beweis für die Echtheit der Sammlung zu haben: *«Διὰ τίνα αἰτίαν ἐν ταῖς δημοσίαις ἑορταῖς ἔθος οὐκ ἔστι γαμεῖσθαι παρθένους, αἱ δὲ χῆραι γαμοῦνται;» πότερον, ὡς ὁ Βάρρων εἴρηκεν, ὅτι λυπούμεναι μὲν αἱ παρθένοι γαμοῦνται, χαίρουσαι δὲ αἱ γυναῖκες, ἑορτῇ δέ⟨ον⟩ μηδὲν λυπουμένους ποιεῖν, μηδὲ πρὸς ἀνάγκην.* Die Ansicht Devits ist jedoch keinesfalls haltbar, da unsere Sentenz doch etwas ganz anderes besagt als die hier gegebene Stelle. Als Quelle wird man vielmehr den Vers *250* des Mimographen *Publilius Syrus* „heredis fletus sub persona risus est“ (Ch) anzunehmen haben, der im Altertum sprichwörtlich war (s. Otto a. a. O. S. 163) und z. B. von *Gellius, noct. Att. 17, 14* und von *Macrobius, sat. 2, 7, 11* zitiert wird;[2] das hier von dem Erben Gesagte ist in unserer Sentenz nur auf einen weiteren Kreis übertragen.

12. Mit Sent. 12 beginnt eine Gruppe von 6 Sentenzen, die das Thema „Wohltaten erweisen und Wohltaten empfangen“ variiert. Als Quelle dieser Gedanken dürfen jedenfalls *Senecas* Bücher *de beneficiis* gelten, aus denen sich zahlreiche Stellen ähnlichen Inhalts beibringen lassen.

Vgl. zu Sent. 12 *Sen. de ben. 1, 1, 7* nemo autem libenter debet, quod non accepit sed expressit. gratus adversus eum esse quisquam potest, qui beneficium aut superbe abiecit aut

---

[1] Vgl. Brinkmann, Rhein. Museum LVII 1902 S. 481 f.; Stangl, Pseudoasconiana 1909 S. 137 und 142.

[2] Den gleichen Gedanken finden wir in der deutschen Literatur bei Friedrich von Logau: „Wann Erben reicher Leute die Augen wässrig machen, sind solcher Leute Tränen nur Tränen von dem Lachen.“ Sinn-Gedichte 1654. Zweite Zugabe zum 3. Tausend Nr. 78.

iratus impegit aut fatigatus, ut molestia careret, dedit? *de ben. 1, 7, 2* contra ingrata sunt, ut dixi, licet re ac specie magna videantur, quae danti aut extorquentur aut excidunt multoque gratius venit, quod facili quam quod plena manu datur; *de ben. 6, 7, 1 f.* . . illo transeamus, an ei debetur aliquid, qui nobis invitus profuit. hoc apertius potui dicere, nisi propositio deberet esse confusior, ut distinctio statim subsecuta ostenderet utrumque quaeri, et an ei deberemus, qui nobis, dum non vult, profuit, et an ei, qui, dum nescit. nam si quis coactus aliquid boni fecit, quin nos non obliget, manifestius est quam ut ulla in hoc verba impendenda sint (Ch). S. weiter die zu Sent. 17 zitierten Stellen *de ben. 1, 1, 8* und *ep. 81, 5 f.* am Schlusse, sowie *de ben. 2, 1, 2* bei Sent. 13.

13. Ähnlich vergleicht *Seneca* eine ungern gegebene Wohltat mit einem Raube *de ben. 2, 1, 2* ingratum est beneficium, quod diu inter dantis manus haesit, quod quis aegre dimittere visus est et sic dare tamquam [sibi] eriperetur (Ch); vgl. auch den zu Sent. 15 angeführten Vers *190* des *Publilius Syrus* sowie den Vers *630* rapere est, non petere, quidquid invito auferas des gleichen Autors. — Fr. H. Bothe (a. a. O. p. 231) brachte die Sentenz in den Senar: „datum vix ne beneficium sed praedam putes“.

14. Im gleichen Sinne äußert sich *Seneca, de ben. 2, 1, 3* optimum est antecedere desiderium cuiusque, proximum sequi; illud melius, occupare antequam rogemur, quia, cum homini probo ad rogandum os concurrat et subfundatur rubor, qui hoc tormentum remittit, multiplicat munus suum (Ch). Der Satz war sprichwörtlich schon seit Ennius: *Ennius* bei *Non.* dum quidquid des, des celere p. 820 Lindsay, p. 154 Vahl.; ferner findet er sich mehrmals bei *Publilius Syrus,* so *V. 54* bis est gratum, quod opus est, si ultro sit datum; *V. 161* duplex fit bonitas, simul accessit celeritas; *V. 266* inopi beneficium bis dat, qui dat celeriter. Otto (a. a. O. S. 55) zitiert weiter *Auson. epigr. 83, 1 (86, 1 Sch.)* si bene quid facias, facias cito nach dem Griechischen der *Anthol. Pal. 10, 30* ὠκεῖαι χάριτες γλυκερώτεραι. Vgl. dazu noch *Sen. de ben. 2, 2, 1* properet licet, sero beneficium dedit, qui roganti dedit.

15. Vom Erpressen einer Wohltat spricht *Seneca de ben.*

1, 1, 7 und *1, 7, 2* (s. diese Stellen oben zu Sent. 12) sowie *de ben. 2, 1, 2* (zu Sent. 13); ferner *Publilius Syrus 190* errat datum qui sibi, quod extortum est, putat und *V. 630* (zu Sent. 13 zitiert).

16. Die Ausdrucksweise klingt stellenweise stark an die Sprache *Senecas* an, bei dem der Gedanke mehrmals wiederkehrt: *de ben. 1, 1, 9* demus beneficia, non feneremus (Ch); *de ben. 1, 2, 3* turpis feneratio est beneficium expensum ferre; *de ben. 1, 1, 12* hoc et magni animi et boni proprium est, non fructum beneficiorum sequi sed ipsa et post malos quoque bonum quaerere; *de ben. 3, 15, 4* qui dat beneficia, deos imitatur, qui repetit, feneratores; *de ben. 4, 3, 1* inserenda haec, mi Liberalis, fuerunt, quia beneficium, de quo nunc agitur, dare virtutis est et turpissimum id causa ullius alterius rei dare quam ut datum sit (Ch); *ep. 81, 18* ingratus est, qui beneficium reddit sine usura.

17. Auch für die hier ausgesprochene Anschauung haben wir zahlreiche Belege in den Schriften des Philosophen *Seneca,* so *ep. 81, 5 f.* iam illa manifestiora sunt quam ut admoneri debeas, quaerendum esse, quam libenter profuerit, quam invitus nocuerit, quoniam animo et beneficia et iniuriae constant. „nolui beneficium dare: victus sum aut verecundia aut instantis pertinacia aut spe.“ eo animo quidque debetur, quo datur, nec quantum sit, sed a quali profectum voluntate, perpenditur (Ch); *de ben. 1, 1, 8* eodem animo beneficium debetur, quo datur, et ideo non est neglegenter dandum — sibi enim quisque debet, quod a nesciente accepit —; ne tarde quidem, quia cum omni in officio magni aestimetur dantis voluntas, qui tarde fecit, diu noluit; *de ben. 1, 5, 2* itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum, quae pro maximis accipiuntur, beneficium est, sed ipsa tribuentis voluntas (Ch); *de ben. 1, 6, 1* itaque non, quid fiat aut quid detur, refert, sed qua mente, quia beneficium non in eo, quod fit aut datur, consistit, sed in ipso dantis aut facientis animo (Ch); *de ben. 2, 18, 8* non refert, quid sit, quod datur, nisi a volente volenti datur; *de ben. 5, 19, 8* sed ut dialogorum altercatione seposita tamquam iuris consultus respondeam, mens spectanda est dantis; beneficium ei dedit, cui datum voluit; *de ben. 6, 8, 3* . . et beneficium



ab iniuria distinguit non eventus sed animus; *de ben. 6, 9, 3* non est beneficium, nisi quod a bona voluntate proficiscitur, nisi illud adgnoscit, qui dedit.

18. Sent. 18, 19 und 82, die dem Inhalte nach zusammengehören, behandeln Lehrsätze der stoischen Schule.

Sent. 18, deren Text gegen Schluß nicht ganz korrekt überliefert zu sein scheint, kennzeichnet die Gleichgültigkeit des stoischen Weisen gegenüber dem Schicksal als einem äußeren, für das geistige Leben des Menschen bedeutungslosen Gute.

19. Auch Sent. 19 (und Sent. 82) bezieht sich auf den Weisen: „Die Stoiker lieben es nach dem Vorgang der Cyniker, diese Vollkommenheit des Weisen im Gegensatz zu der absoluten Fehlerhaftigkeit des Toren in den bekannten Paradoxen auszudrücken". Zeller, a. a. O. III[3] 1, 1 S. 250.

20. Durch Umstellung der Worte gewinnt man einen jambischen Senar: paleáe sunt circa grána amici dívitum. In dieser Form könnte man die Sentenz fast als einen Vers des Publilius Syrus betrachten.

21. Die Sentenz behandelt denselben Stoff wie Sent. 20. Der Gedanke war im Altertum sprichwörtlich. Otto (a. a. O. S. 21) zitiert *Ennius* bei *Cic. de am. 17, 64* amicus certus in re incerta cernitur; *Plaut. Epid. 1, 2, 10 (v. 113)* is est amicus, qui in re dubia re iuvat, ubi re est opus; *Publil. Syr. 42* (= 41 Bickf.) amicum an nomen habeas, aperit calamitas; *Petron. 61* scitis autem, in angustiis amici apparent; *Sen. de mor. 51* (= Sen. Mon. 63) amicos secundae res optime parant, adversae certissime probant; von Griechen *Eurip. Hec. 1226* *ἐν τοῖς κακοῖς γὰρ ἁγαθοὶ σαφέστατοι Φίλοι* und *Orest. 454* *Ὄνομα γὰρ, ἔργον δ'οὐκ ἔχουσιν οἱ φίλοι, Οἳ μὴ 'πὶ ταῖσι συμφοραῖς ὄντες φίλοι.* Hierher gehört auch *Auson. sept. sap. sent. 2:* Pittacus: Plures amicos re secunda comparas, Paucos amicos rebus adversis probas. Fr. H. Bothe brachte (a. a. O. p. 259) unsere Sentenz in den Senar: vis experire amicum? calamitosu' fi!

22. Die Gruppe Sent. 22—30 beschäftigen sich mit dem Gebiet der philosophischen Erkenntnis.

Daß der in Sent. 22 ausgesprochene Satz ein Gedanke *Senecas* war, geht aus mehreren Parallelen hervor. Zunächst

haben wir dafür einen Beleg in *Sen. ep. 12, 11* perseverabo Epicurum tibi ingerere, ut isti, qui in verba iurant nec quid dicatur aestimant, sed a quo, sciant, quae optima sunt, esse communia (Ch). Ferner ist zu verweisen auf zwei Exzerptensammlungen, zunächst auf *Sen. Mon. 86* (= lib. de mor. 13) verba rebus, non personis aestimanda sunt (Ch), *Sen. Mon. 87* malus iudex veritatis est, cuius sententiam non res sed auctoritas ducit; sodann auf die Sammlung *de quattuor virtutibus,* die im zweiten Teile Exzerpte aus Senecas Briefen enthält,[1] 2, 11 non te moveat dicentis auctoritas, nec quis sed quid dicat, intendito (Ch). Endlich begegnet uns der gleiche Gedanke bei *Minucius Felix,* einem Autor, dessen Sprache nachweislich stark von Seneca beeinflußt ist,[2] *Oct. 16, 6* nihil itaque indignandum vel dolendum, si quicumque de divinis quaerat quae sentiat proferat, cum non disputantis auctoritas, sed disputationis ipsius veritas requiratur.

23. Vgl. dazu Sent. 51, 52 und 140.

24. „Ein richtiger Lehrer darf nicht nur von anderen Gehörtes weiter erzählen, er muß auch eigene Leistungen aufweisen können." S. zu diesem Gedankengang Sent. 53, 67 und insbesondere 68, wo sogar der Ausdruck „auditorum narrator" wiederkehrt. Die Sentenz, die zum Teil den ursprünglichen Wortlaut noch deutlich erkennen läßt, geht offenbar zurück auf eine Stelle des früher vom Philosophen nicht unterschiedenen Rhetors *Seneca, controv. I praef. 6* non est unus, quamvis praecipuus sit, imitandus, quia numquam par fit imitator auctori. haec rei natura est: semper citra veritatem est similitudo. Dieser Satz des Rhetors ist (etwas verändert) auch in einer anderen Spruchsammlung zitiert, dem sogenannten *Caecilius Balbus* (cod. Par.) ed. Woelfflin p. 42 f. Nr. 84.

25. „qui ex alienis pendet" will sagen: wer nur von anderen übernommenes Wissen besitzt d. h. ein „auditorum narrator" ist; denn ein solches Wissen beruht nicht auf selbständiger Forschung; vgl. Sent. 43—45 und 148. Die Verbindung „precarium fundamentum" läßt sich nur noch bei *Seneca, ep.*

[1] Schanz, Gesch. d. Röm. Lit. II[2] 2 S. 319.
[2] Vgl. Fr. X. Burger, Minucius Felix und Seneca, Diss. München 1904.

88, 27 „non est autem ars sui iuris, cui precarium fundamentum est“ nachweisen, ist also offenbar von dieser Stelle beeinflußt; auf eine stilistische Abhängigkeit von *Sen. ep. 72, 4* „non enim ex alieno pendet“ scheinen die letzten Worte der Sentenz hinzuweisen.

26. Chappuis erläutert (p. 106): „la science suppose surtout l'effort personnel; mais la défiance de nous-mêmes le rend impossible, et nous met sous la dépendance d'autrui.“ Der Gedanke muß im Zusammenhange mit Sent. 25 und 44 verstanden werden. Den Wert des Selbstvertrauens hebt *Seneca* hervor, wenn er *ep. 31, 3* sagt: unum bonum est, quod beatae vitae causa et firmamentum est, sibi fidere. Sprachlich beachtenswert ist aeque — ut gegenüber aeque — quam in Sent. 152. Auch in dieser Sentenz ist vielleicht eine stilistische Anlehnung an *Seneca* zu erkennen und zwar an *ep. 2, 3* nihil aeque sanitatem impedit quam remediorum crebra mutatio.

27. S. Sent. 84 und 85.

28. Sent. 28—30 beziehen sich auf das lässig und verkehrt betriebene Studium der Philosophie.

Zum Ausdruck „ut praeclare nobiscum agatur“ vgl. Sent. 115 „quicum bene agitur“ und Sent. 144 „praeclare cum illo agitur“.

29. Wir verzehren das, was der Bienenfleiß der Alten geschaffen hat. „Der ‚Bienenfleiß‘ galt also schon den Alten als Vorbild“, vgl. Otto a. a. O. S. 30, wo noch verwiesen ist auf *Hor. carm. 4, 2, 27 ff.* und *Sen. ep. 84, 3* apes, ut aiunt, debemus imitari.

30. Die Worte „relictis nil falsa“ in **A** und **C**, denen in **P** „nil dictis vel falsa“ entspricht, sind offenbar korrupt überliefert. Gegen eine naheliegende Änderung in „nil falsi“ spricht das in den drei Handschriften gleichlautende falsa, insbesondere aber der Sinn der folgenden Sätze. Aber auch die Schreibung „nil vel falsa“, die Chappuis und Riese angenommen haben, läßt sich nicht halten; abgesehen davon, daß „vel“ nur durch die schlechte Handschrift **P** verbürgt ist, spricht gegen eine derartige Kontamination der Lesarten von **AC** und **P** auch der Sinn des Folgenden. Angemessen erscheint dagegen die Emendation „nil nisi falsa“: nach dem mit den gleichen Buchstaben beginnenden „nil“ konnte „nisi“ leicht ausfallen. —



Wie hier, werden die von den Ahnen übernommenen wissenschaftlichen Lehren mit einer Erbschaft verglichen bei *Seneca, ep. 64, 7* veneror itaque inventa sapientiae inventoresque: adire tamquam multorum hereditatem iuvat. mihi ista adquisita, mihi laborata sunt. sed agamus bonum patrem familiae: faciamus ampliora, quae accepimus. maior ista hereditas a me ad posteros transeat (Ch). Es liegt nahe, diese Stelle in ursächlichen Zusammenhang mit unserer Sentenz zu bringen.

31. Vgl. Sent. 138. In gleicher Weise sagt *Seneca, ep. 66, 9* quid accedere perfecto potest? nihil, aut perfectum non erat, cui accessit . . crescere posse imperfectae rei signum est (Ch) und *ep. 72, 7* nam cui aliquid accedere potest, id imperfectum est. Zum Ausdruck „ad emendationem venit" s. *Sen. ep. 50, 8* eo maiore animo a d e m e n d a t i o n e m nostri debemus a c c e d e r e . . und *ep. 87, 18* . . i n a c c e s s i o n e m eius v e n i t, quod habet.

32. Ähnlich urteilen *Cicero, de am. 22, 85* quocirca (dicendum est enim saepius), cum iudicaveris, diligere oportet, non, cum dilexeris, iudicare (Ch), und *Seneca, ep. 3, 2* tu vero omnia cum amico delibera, sed de ipso prius. post amicitiam credendum est, ante amicitiam iudicandum. isti vero praepostero officia permiscent, qui contra praecepta Theophrasti, cum amaverunt, iudicant, et non amant, cum iudicaverunt (Ch): vgl. Theophr. fr. LXXIV W. Hierauf bezieht sich auch die Stelle des sog. *Caecilius Balbus* (cod. Mon.) ed. Woelfflin p. 25, XV 7 (Theophrastus dixit) expedire iam probatos amicos amari quam amatos probari. Vgl. noch *Sen. Mon. 33* (= lib. de mor. 48) honestius est, cum iudicaveris, amare quam, cum amaveris, iudicare; *Publilius Syr. 131* cave amicum credas, nisi si quem probaveris.

33. Zu dieser Sentenz zitiert C h a p p u i s ein Fragment *Varros* bei *Servius, ad Aeneid. VII 601* (Thilo II 1884 p. 169) Varro vult morem esse communem consensum omnium simul habitantium, qui inveteratus consuetudinem facit.

34. Sent. 34—38 behandeln das Verhältnis des Menschen zu den äußeren Gütern vom stoischen Standpunkte aus.

Zu Sent. 34 s. *Sen. ep. 44, 5* nemo in nostram gloriam vixit nec, quod ante nos fuit, nostrum est.



35. Die Erklärung dieser und der vorigen Sentenz wollte Chappuis in einem Fragment der *Varronischen Sat. Men.* (fr. 71 B.) sehen: unam virtutem propriam mortalibu' fecit | cetera promisque voluit communia habere.[1]

36. Devit glaubte in der vorliegenden Sentenz einen Beweis für die Echtheit der Sammlung finden zu können; er vermutete nämlich, daß *Seneca* die hier angeblich wiedergegebene Ansicht Varros im Auge hatte, als er *ad Helv. de cons. 8, 1* schrieb: adversus ipsam commutationem locorum detractis ceteris incommodis, quae exilio adhaerent, satis hoc remedii putat Varro, doctissimus Romanorum, quod, quocumque venimus, eadem rerum natura utendum est. M. Brutus satis hoc putat, quod licet in exilium euntibus virtutes suas secum ferre. Diese Vermutung Devits ist indessen nicht stichhaltig; denn der Trost, den Varro für die Verbannten hat, besteht lediglich in dem Hinweise auf die Gleichheit der äußeren Natur, während ihn unsere Sentenz im Inneren des Menschen findet. Eher könnte man an eine Beziehung der Sentenz zu der dem M. Brutus in den Mund gelegten Äußerung denken; besonders, wenn man die Lesart von **C** „virtutem" statt „patriam" berücksichtigt, ist die Ähnlichkeit beider Gedanken außerordentlich groß. Senecas eigene Ansicht faßt beide Punkte zusammen: *ad Helv. de cons. 8, 2* duo, quae pulcherrima sunt, quocumque nos moverimus, sequentur: natura communis et propria virtus. Aber auch zu der Lesart „patriam" lassen sich ähnliche Äußerungen *Senecas* vergleichen: *lib. de mor. 43* non es in patria: patria est, ubicumque bene est. illud enim, per quod bene est, non in loco sed in homine est; *Sen. ad Helv. de cons. 9, 7* num dubitas, quin se ille Marcellus tantus vir sic ad tolerandum aequo animo exilium saepe adhortatus sit: „quod patria cares, non est miserum. ita te disciplinis imbuisti, ut scires omnem locum sapienti viro patriam esse." Die kosmopolitische Weltanschauung des Philosophen erkennen wir auch aus Stellen wie *de vita beata 20, 5* patriam meam esse mundum sciam . . und *ep. 28, 4* cum hac persuasione vivendum est: ‚non sum uni angulo natus, patria mea totus hic mundus est.'

[1] Varronis Menipp. reliquiae in: Petronii Satirae ed.[4] Buecheler, Berol. 1904.



37. Der Reichtum zählte bei den Stoikern zu den Adiaphora. Chappuis erinnert an ein Fragment der *Sat. Men.* (fr. 172 B.) sapiens et bonum ferre potest modice et malum fortiter aut leviter.

38. Zu dem in Sent. 37 f. hervorgehobenen Gegensatz zwischen dem Weisen und der ungebildeten Masse s. die Bemerkung zu Sent. 2.

39. Das Studium der Philosophie soll der vornehmste Zweck des Lebens sein; vgl. Sent. 151 und 152. Daß man dieser Tätigkeit sich ganz widmen müsse, betont auch *Seneca* an zwei Stellen, *ep. 53, 8* sola autem nos philosophia excitabit, sola somnum excutiet gravem; illi te totum dedica; und *ep. 72, 3* non cum vacaveris, philosophandum est. omnia alia neglegenda, ut huic adsideamus, cui nullum tempus satis magnum est, etiam si a pueritia usque ad longissimos humani aevi terminos vita producitur (Ch). Chappuis zitiert hier noch *Varro* bei *Cic. Acad. post. I 7* und *Sat. Men.* (fr. 404 B.). Der Ausdruck „praecipuus est dei cultus" scheint von *Seneca* beeinflußt zu sein; vgl. *Sen. prov. 4*[1] non enim aliter, nisi optimus animus, pulcherrimus dei cultus est = *lib. de mor. 28*[2] optimus (ergo) animus pulcherrimus dei cultus est.

40. Der Gedanke, daß man seine Tätigkeit unterbrechen müsse, um nicht genötigt zu sein, sie sonst schließlich ganz aufzugeben, kehrt in engerem Sinne in Sent. 61 und 62 wieder. Der gleichen Meinung ist *Seneca de tranqu. an. 17, 5* danda est animis remissio: meliores acrioresque requieti surgent. ut fertilibus agris non est imperandum — cito enim illos exhauriet numquam intermissa fecunditas —, ita animorum impetus adsiduus labor franget, vires recipient paulum resoluti et remissi; nascitur ex assiduitate laborum animorum hebetatio quaedam et languor; ebenso *de tranqu. an. 17, 8* indulgendum est animo dandumque subinde otium, quod alimenti ac virium loco sit.

41/42. Bei Forcellini (-Devit) findet sich s. v. repentinus für repentinus homo die Definition: „novus, qui subito

[1] Vgl. Woelfflin, Publilii Syri sent. Lips. 1869 p. 90.
[2] Vgl. Woelfflin a. a. O. p. 138.



in hominum cognitionem, famam, commendationemque pervenit." Belegt wird diese Bedeutung durch *Cic. Brut. 242* eodem tempore C. L. Caepasii fratres fuerunt, qui multa opera, ignoti homines et repentini, quaestores celeriter facti sunt oppidano quodam et incondito genere dicendi. In unserer Sentenz hat jedoch repentinus offenbar die Bedeutung „unvorbereitet", was *Seneca* „subito deprehensus" nennt *ep. 11, 1* non enim ex praeparato locutus est, sed subito deprehensus. Zu Sent. 42 vgl. noch *Tac. dial. 6.* zum Schlusse.

43. Die Gedankenreihe Sent. 43—45 wird weiter geführt in den Sent. 53, 67, 68, 124—128, 148—150. Vgl. dazu noch Sent. 24 und 25.

Zu auditis — inventis in Sent. 43 vgl. audisti — inveneris in Sent. 124, auditis — disquisitis in Sent. 148.

44. Es handelt sich hier wie in Sent. 43 um eine Frage der stoischen Erkenntnistheorie, nämlich um die Quellen aller Vorstellungen. Diese Quellen sind die Wahrnehmung und die auf sie gebauten Schlüsse. Unser Wissen beruht auf keiner dieser Quellen allein, sondern es „entsteht erst, wenn zu der Wahrnehmung die Tätigkeit des Verstandes hinzutritt". Zeller, a. a. O. III[3] 1, 1 S. 77. Die Wahrnehmungen, die wir machen, insbesondere diejenigen, die wir durch das Gehör aufnehmen, sind an und für sich nicht unser freies geistiges Eigentum; sie bleiben vielmehr etwas Fremdes (= alienum Sent. 44, 53, 125, 150; hereditarium 124), das wir mit Hilfe unseres Gedächtnisses festhalten; erst wenn wir diese äußeren Eindrücke durch die Tätigkeit unseres ingenium geistig verarbeiten, machen wir sie uns zu eigen, haben davon einen Gewinn (Sent. 124) und erwerben uns ein Verdienst. Die Quelle dieses Gedankenganges möchten wir bei *Seneca* sehen, *ep. 84, 5 f.,* wo es heißt: quod in corpore nostro videmus sine ulla opera nostra facere naturam: alimenta, quae accepimus, quamdiu in sua qualitate perdurant et solida innatant stomacho, onera sunt; at cum ex eo, quod erant, mutata sunt, tum demum in vires et in sanguinem transeunt. idem in his, quibus aluntur ingenia, praestemus, ut quaecumque hausimus, non patiamur integra esse, ne aliena sint. concoquamus illa: alioqui in memoriam ibunt, non in ingenium. adsentiamur illis fideliter et nostra faciamus,

ut unum quiddam fiat ex multis, sicut unus numerus fit ex singulis, cum minores summas et dissidentes computatio una comprendit. Man beachte hier die Gegenüberstellung von memoria und ingenium wie in Sent. 43; weiter *Sen. ep. 33, 7 f.* quousque sub alio moveris? impera et dic, quod memoriae tradatur. aliquid et de tuo profer. omnes itaque istos, numquam auctores, semper interpretes sub aliena umbra latentes, nihil existimo habere generosi, numquam ausos aliquando facere, quod diu didicerant. memoriam in alienis exercuerunt. aliud autem est meminisse, aliud scire. meminisse est rem commissam memoriae custodire. at contra scire est [et] sua facere quaeque nec ad exemplar pendere et totiens respicere ad magistrum (Ch).

46. Subditio steht hier im Sinne von subiectio. Das Wort kommt nach Forcellini (-Devit) nur noch *Ital. Hebr. 5, 8* vor, jedoch in anderer Bedeutung: quamquam esset filius, didicit, a quibus passus est, subditionem (dafür oboedientiam in der Vulgata). Der Gedanke der Sentenz erinnert an die bekannte Stelle *Seneca ep. 6, 5* in rem praesentem venias oportet, primum, quia homines amplius oculis quam auribus credunt; deinde, quia longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla (Ch). Vgl. auch *Quint. inst. or. 10, 1, 15.*

47. Die Sentenz enthält eine Begründung zu Sent. 46. Chappuis brachte damit in Zusammenhang *Varro, de ling. lat. 10, 75* pleraeque definitiones re incognita propter summam brevitatem non facile perspiciuntur, nisi articulatim sunt explicatae. Das Wort corrixari kommt nach dem Thes. ling. lat. nur hier vor.

48. Die Gruppe 48—52 bezieht sich auf die Erkenntnis des Wahren.

Zu Sent. 48 vgl. *Sen. ep. 52, 1 f.* fluctuamur inter varia consilia. nihil libere volumus, nihil absolute, nihil semper. „stultitia," inquis, „est, cui nihil constat, nihil diu placet."

49. Ähnlich *Sen. ep. 33, 11* patet omnibus veritas (Ch); vgl. noch *ep. 44, 2* nec reicit quemquam philosophia nec eligit: omnibus lucet. Non ... nisi, das in der klassischen Sprache stets getrennt wird, steht hier und in Sent. 61 unmittelbar nebeneinander.

50. Die Antithese von intellegere und neglegere ist nicht selten, z. B. bei Augustinus.

51. Erklärt wird alieniloquium bei *Isid. orig. 1, 36, 22* allegoria est alieniloquium; aliud enim sonat, aliud intellegitur; und im *Corp. gloss.* (ed. Goetz) *IV p. 307 n. 45* allegoria: similitudo vel alieniloquium. Der Thes. ling. lat. kennt das Wort nur an diesen Stellen. Zum Gedanken s. Sent. 23 und 140.

53. Zum Sinn und Zusammenhang der Sent. 53 vgl. oben die Ausführungen zu Sent. 24, 43 und 44. Stilistisch ist die Sentenz nachgebildet einem Satze *Senecas,* nämlich *ep. 52, 8* ex his autem, qui sunt, eligamus non eos, qui verba magna celeritate praecipitant et communes locos volvunt et in privato circulantur, sed eos, qui vita docent, qui, cum dixerunt, quid faciendum sit, probant faciendo, qui docent, quid vitandum sit, nec umquam in eo, quod fugiendum dixerunt, deprehenduntur. eum elige adiutorem, quem magis admireris, cum videris quam cum audieris (Ch). Da Chappuis um jeden Preis unsere Sentenzensammlung für Varro zu retten suchte, begnügte er sich mit dem einfachen Hinweise auf diese „forme analogue" bei Seneca. Im Zusammenhalte mit den übrigen Erscheinungen, die auf Seneca als Quelle eines Teiles der Sammlung schließen lassen, kann man aber diese auffallende Übereinstimmung nicht für zufällig halten.

56. Den gleichen Gedanken spricht aus *Varro, de re rust. 2, 1, 2* nemo enim omnia potest scire. Seit Devit gilt daher diese Sentenz als deutlicher Beweis für den Varronischen Ursprung der Spruchsammlung; doch ist es unzulässig, auf die Übereinstimmung in einem allgemeinen Gedanken sprichwörtlichen Charakters ein entscheidendes Gewicht zu legen. Otto (a. a. O. S. 255) zitiert außer der bezeichneten Varrostelle und Sent. 84 noch *Hor. carm. 4, 4, 22* nec scire fas est omnia; *Colum. 12, 59* etiam quicumque sunt habiti mortalium sapientissimi, multa scisse dicuntur, non omnia; ferner aus der griechischen Literatur *Apost. 6, 55 (= Eurip. Phoen. 743)* εἷς ἀνὴρ οὐ πάνθ᾽ ὁρᾷ und *Theogn. 902* οὐδεὶς δ᾽ ἀνθρώπων αὐτὸς ἅπαντα σοφός. Schließlich darf erwähnt werden, daß auch *Seneca* sich in gleichem Sinne äußert, *ep. 109, 5* non enim omnia sapiens scit.

57. Rieses Vermutung „discentis" scheint dem Sinne mehr zu entsprechen als das von den Handschriften überlieferte „scientis", da die Sentenz im Zusammenhange mit der folgenden verstanden werden muß. Der Sinn erhellt aus *Sen. lib. de mor. 2* (= Sen. prov. 137 f. Woelfflin) educatio et disciplina mores facit et id unusquisque sapit, quod didicit. itaque bona consuetudo excutere debet, quod mala instruxit.

58. Chappuis verweist bei dieser Sentenz auf zwei der Schrift ‚Cato vel de liberis educandis' entstammende Fragmente des *Varro* bei *Nonius:* „magnum est enim, ut Ariston scribit, in primordio puerili. quemadmodum incipiat fingi, ad id quasi evadat" (Nonius s. v. fingere p. 481 Lindsay), und „mala enim consuetudo diu inroborata est inextinguibilis" (Nonius s. v. inextinguibilis p. 190 L.).

Der Schluß der Sentenz erinnert an *Hor. ep. I 2, 69 f.* quo semel est imbuta recens servabit odorem | testa diu (Ch) und an den zu Sent. 57 zitierten Satz des *lib. de mor. 2.*

59. „Illud incontingens, quod contingere nequit, novum est vocabulum. huic simile habemus incontingibilis." Devit, p. 29. Anm. zu Sent. 65. Zum Gedanken s. die Bemerkung zu Sent. 8; vgl. auch *Sen. ep. 7, 8* utrumque autem devitandum est: neve similis malis fias, quia multi sunt, neve inimicus multis, quia dissimiles sunt. recede in te ipsum, quantum potes; *ep. 25, 7* dissimilem te fieri multis oportet . . alioquin in turbam a te recedendum est; ferner die von Chappuis zu Sent. 8 zitierte Stelle *Sen. ep. 18, 3 f.* si te bene novi, arbitri partibus functus nec per omnia nos similes esse pilleatae turbae voluisses nec per omnia dissimiles . . hoc multo fortius est, ebrio ac vomitante populo siccum ac sobrium esse, illud temperatius, non excerpere se nec insigniri nec misceri omnibus, et eadem, sed non eodem modo facere.

60. Die Stoiker suchten in ihrer Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit das Kriterium der Dinge zunächst in den sinnlichen Wahrnehmungen. S. Zeller, a. a. O. III[3] 1, 1 S. 83 f. Ähnliche Ausführungen finden sich bei *Seneca, ep. 16, 3* non est philosophia populare artificium nec ostentationi paratum. non in verbis sed in rebus est (Ch); *ep. 88, 32* quid est autem, quare existimem non futurum sapientem eum, qui litteras



nescit, cum sapientia non sit in litteris? res tradit, non verba, et nescio an certior memoria sit, quae nullum extra se subsidium habet (Ch); *ep. 108, 6* aliqui tamen et cum pugillaribus veniunt, non ut res excipiant sed ut verba, quae tam sine profectu alieno dicant quam sine suo audiunt. Vgl. Sent. 76, 77 und 144.

61/62. Die beiden Sentenzen bilden die unmittelbare Fortsetzung von Sent. 60. Vgl. damit Sent. 40 und *Sen. ep. 15, 6* neque ego te iubeo semper inminere libro aut pugillaribus: dandum est aliquod intervallum animo, ita tamen, ut non resolvatur sed remittatur.

63. Das in **A** und **C** richtig überlieferte Wort exhilaravit wurde sowohl von Chappuis wie von Düntzer fälschlich exhilarant gelesen.

64. Sent. 64—66 bilden dem Inhalte nach eine Gruppe für sich.

66. Der Gedanke der Sent. 66 war sprichwörtlich. Otto (a. a. O. S. 361) vergleicht *Phaedr. 2 prol. 10* ut delectet varietas; *Val. Max. 2, 10 extr. 1* ut . . varietate ipsa delectent; *Iustin. praef. 1* sive varietate et novitate operis delectatus; ferner im Griechischen *μεταβολὴ πάντων γλυκύ (Aristot. rhet. 1, 11; eth. Nic. 7, 15; Eurip. Orest. 234; fr. com. adesp. 115 Kock)*. Als weitere Belege hierzu zitiert C. Weyman, Arch. f. lat. Lex. und Gr. XIII S. 401 f. folgende Stellen: *Varro, de ling. lat. IX 33; Fronto p. 212 N.; Cic. de invent. I 76; Aug. contra Faust. XII 27 p. 356, 3 f. Z; Iustin. Nov. LXII 2, 4 p. 330, 30.* Ergänzend hierzu mag noch angeführt werden *Cic. de nat. deor. I 9, 22* post autem varietatene eum (sc. deum) delectari putamus, qua caelum et terras exornatas videmus? quae ista potest esse oblectatio deo?; *Publilius Syrus 270* iucundum nil est, nisi quod reficit varietas; vor allem *Sen. nat. quaest. 7, 27, 5* non ad unam natura formam opus suum praestat sed ipsa varietate se iactat . ., eine Stelle, die dem Gedanken unserer Sentenz ziemlich nahe kommt; und schließlich in spezialisiertem Sinne *Sen. ep. 45, 1* lectio certa prodest, varia delectat.

67/68. Zum Gedanken s. das oben zu Sent. 24 Gesagte.



69. Die Phrase „in his, quae nemo novit“ ist wiederholt in Sent. 132.

70. Zum Ausdruck „ex tempore mutant“ s. Sent. 87 „mutat pro tempore“.

72. Berührt sich dem Inhalte nach mit Sent. 59.

74. Enthält nur die nähere Ausführung der vorigen Sentenz und ist daher eng mit ihr zu verbinden.

75. Steht in gewissem Sinne dem Inhalte von Sent. 139 nahe.

76. Die Sentenz steht in unmittelbarem Zusammenhange mit den beiden folgenden, deren Überlieferung übrigens nicht ganz korrekt zu sein scheint. Zum Gedankengang dieser Gruppe vgl. Sent. 60 und 144.

79. In Sent. 79—81 ist die Verschiedenheit der Stellung näher bezeichnet, welche die ungebildete Masse und der stoische Weise zur Philosophie einnehmen. Ein ähnlicher Gegensatz kehrt in unserer Sammlung mehrfach wieder. S. die Bemerkungen zu den Sent. 2, 8 und 37 f.

Zu den Worten (philosophia) non est res tanta nisi amplis contenta spatiis in Sent. 79 vgl. *Sen. ep. 88, 33* magna et spatiosa res est sapientia (Ch).

80/81. Die Philosophie stellt nur geistigen Gewinn in Aussicht; für diesen aber hat das gewöhnliche Volk, das am Materiellen haftet, keinen Sinn. So urteilt auch *Seneca, ep. 71, 6* multis videmur maiora promittere quam recipit humana condicio: non inmerito. ad corpus enim respiciunt. revertantur ad animum: iam hominem deo metientur; *ep. 95, 10* philosophia autem et contemplativa est et activa: spectat simul agitque. erras enim, si tibi illam putas tantum terrestres operas promittere: altius spirat. totum, inquit, mundum scrutor nec me intra contubernium mortale contineo suadere vobis ac dissuadere contenta. magna me vocant supraque vos posita. Über die von der Philosophie zu erwartenden geistigen Güter vgl. noch *Seneca, ep. 5, 4* hoc primum philosophia promittit, sensum communem, humanitatem et congregationem; *ep. 48, 7* vis scire, quid philosophia promittat generi humano? consilium.

82. S. zu Sent. 19.

83. Ein wenn auch lockerer Zusammenhang besteht zwischen den Sent. 83—92.



Dem Gedanken der Sent. 83, daß man nicht sowohl darauf achten solle, alles mögliche zu lesen, als vielmehr darauf, Nutzen aus der Lektüre zu ziehen, entspricht die Anschauung des *Seneca ep. 2, 2* illud autem vide, ne ista lectio auctorum multorum et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile: certis ingeniis inmorari et innutriri oportet, si velis aliquid trahere, quod in animo fideliter sedeat.

84/85. Sent. 84 deckt sich inhaltlich mit Sent. 27; Sent. 85 begründet Sent. 84. In gleichem Sinne sagt *Seneca* nach der eben bezeichneten Stelle vom Leser *ep. 2, 2* nusquam est, qui ubique est (Ch), und er begründet diese Ansicht wie folgt: vitam in peregrinatione exigentibus hoc evenit, ut multa hospitia habeant, nullas amicitias. idem accidat necesse est iis, qui nullius se ingenio familiariter applicant sed omnia cursim et properantes transmittunt.

86. Für den Ausdruck „etwas oberflächlich kennen“ hatten die Römer die sprichwörtliche Redensart: primoribus (oder primis, summis usw.) labris (labiis) gustare (degustare, attingere u. a.). Otto (a. a. O. S. 181 f. s. v. labrum) gibt zahlreiche Beispiele, in denen niemals der Zusatz primis labris usw. fehlt. Dagegen gebraucht *Seneca,* genau unserer Sentenz entsprechend, die Wendung „librum degustare“ ohne diesen Zusatz: *ep. 46, 1* librum tuum, quem mihi promiseras, accepi et tamquam lecturus ex commodo adaperui ac tantum degustare volui; weiter „multa degustare“ ebenfalls inbezug auf die Lektüre an der unten zu Sent. 87 zitierten Stelle *ep. 2, 4.* Es darf daher wohl angenommen werden, daß der Ausdruck „librum degustare“ direkt aus Seneca in unsere Sentenz herübergenommen wurde.

87. Auf die nämliche Quelle, *Seneca,* weist die Wendung „fastidientem stomachum“ in Sent. 87 hin, die von jenem ebenfalls in übertragenem Sinne gebraucht wird: *ep. 2, 4* „sed modo“ inquis, „hunc librum evolvere volo, modo illum“. fastidientis stomachi est multa degustare. Die Zusammenstellung von fastidiens und stomachus läßt sich im Lateinischen unseres Wissens sonst nicht mehr nachweisen. — Daß ein Gebot der Philosophie Einfachheit verlange, betont weiter *Seneca, ep. 5, 5* frugalitatem exigit philosophia, non poenam, potest autem esse



non incompta frugalitas; von dem Studium wird dasselbe gesagt *ep. 17, 5* non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura. frugalitas autem paupertas voluntaria est. — Zum Ausdruck „mutat pro tempore“ s. Sent. 70 „ex tempore mutant“.

88. Zu dieser und Sent. 92 vgl. *Sen. ep. 45, 1* qui, quo destinavit, pervenire vult, unam sequatur viam, non per multas vagetur: non ire istuc, sed errare est (Ch), und die schon bei Sent. 84 zitierte Stelle *ep. 2, 2.*

89. Der Gedanke wird in den beiden folgenden Sentenzen spezialisiert.

91. canale, für das sonst gebräuchliche canalis (masc. oder fem.), findet sich nach dem Thes. ling. lat. nur hier und im *Corp. gloss.* (ed. Goetz) III p. 467, n. 57.

92. S. die Bemerkung zu Sent. 88.

93. In der Gruppe 93—97 ist das Thema: „Armut und Reichtum“ behandelt.

Zu Sent. 93 vgl. die Worte Antipaters bei *Seneca, ep. 87, 39* „paupertas non per possessionem dicitur, sed per detractionem vel, ut antiqui dixerunt, orbationem. Graeci *κατὰ στέρησιν* dicunt. non quod habeat dicit, sed quod non habeat. itaque ex multis inanibus nihil impleri potest: divitias multae res faciunt, non multae inopiae. aliter“ inquit „quam debes, paupertatem intellegis. paupertas enim est non quae pauca possidet, sed quae multa non possidet: ita non ab eo dicitur, quod habet, sed ab eo, quod ei deest“ (Ch).

95. Hier zitiert Chappuis neben einem aus den *Saturae Menippeae* stammenden Fragmente *Varros* (fr. 36 B.) noch *Sen. ep. 62, 3* brevissima ad divitias per contemptum divitiarum via est.

96. Ähnliche Äußerungen treffen wir mehrfach bei *Seneca:* so *ep. 13, 4* plura sunt, Lucili, quae nos terrent quam quae premunt, et saepius opinione quam re dolemus; vgl. dazu *de rem. fort. 10, 1* „pauper sum“. nescis te opinione, non re laborare. pauper es, quia videris, und *Sen. Mon. 13* (= lib. de mor. 60) quis est pauper? qui sibi videtur; *ep. 70, 15* bono loco res humanae sunt, quod nemo nisi vitio suo miser est; *ep. 78, 13* omnia ex opinione suspensa sunt; non ambitio tantum ad illam respicit et luxuria et avaritia: ad opinionem





dolemus. tam miser est quisque quam credidit (Ch); *ad Marc. de cons. 19, 1* opinio est ergo, quae nos cruciat, et tanti quodque malum est, quanti illud taxavimus.

97. Die Sentenz war vielleicht, wie aus den vorhandenen metrischen Spuren hervorzugehen scheint, ursprünglich ein Vers.

98. Die Quelle dieser Sentenz ist ganz zweifellos zu erkennen in den Worten des *Seneca, ep. 52, 12* omnia rerum omnium, si observentur, indicia sunt et argumentum morum ex minimis quoque licet capere (Ch). Nur sind hier die Begriffe argumentum und capere durch zwei synonyme Wörter ersetzt, was um so weniger auffallend erscheint, als argumentum und signum häufig in Verbindung miteinander vorkommen, so z. B. *Plaut. Amph. 1087; Hyg. fab. 120* und *126* (ed. Schmidt 1872. p. 103 und 110) signa atque argumenta; *Rhet. ad Her. 2, 11* und *Hieron. ep. 64, 19* argumenta et signa; *Cic. Mil. 61* argumenta signaque; *Cic. acad. pr. 2, 36* signum aut argumentum. — Die Sentenz bildet in der Überlieferung von **ADT** einen Pentameter; aus dem metrischen Bedürfnis ist offensichtlich auch die Änderung des ursprünglichen Wortlautes zu erklären.

99. Die nur in **P** überlieferten Worte „an falsa" erscheinen schon durch die Fragepartikel „utrum" in **AC** bedingt. Zum Gedanken s. die Bemerkung zu Sent. 2. Von Devit wurde ein Ausspruch *Varros* bei *Augustinus* mit der Sentenz in Beziehung gebracht: *de civ. dei 4, 31* .. nisi .. ipse diceret, de religionibus loquens, multa esse vera, quae non modo vulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat; von Chappuis ist hierzu noch ein weiteres *Varrofragment* zitiert, *Aug. de civ. dei 4, 27* expedire igitur existimat falli in religione civitates.

100. S. Sent. 2.

101. Diese Sentenz ist im Zusammenhange mit Sent. 99 und 100 zu verstehen. S. auch die Bemerkung zu Sent. 8. Durch Umstellung der beiden ersten Wörter erhält man einen jambischen Senar: scit múlta sapiens quáe cum nemine cóntulit.

102. Der Gedanke entspricht etwa unserem „Gedanken sind zollfrei"; vgl. Oehler a. a. O. S. 148.



104. Nach Chappuis tadelt hier ‚Varro', entgegen der Lehre der Stoiker, die Weissagung. Jedenfalls kommt in der Sentenz, in Verbindung mit dem folgenden Gedanken, ein ähnlicher Gegensatz zum Ausdruck wie in Sent. 2 f., Sent. 8 usw.

105. S. Sent. 8—10, 59, 101 und 104.

106. In der Gruppe Sent. 106—110, die in Sent. 142 und 143 ihre Fortsetzung findet, wird das Thema „das Selbstlob" variiert.

107. Auch hier wird der Gegensatz zwischen Weisen und Toren betont.

108. Die Wendung „dignus est decipi" weist auf Seneca hin: sie steht wie hier am Satzanfange *Sen. de ben. 1, 1, 9* dignus est decipi, qui de recipiendo cogitavit, cum daret (Ch). Man darf weiter wohl annehmen, daß auch die Worte „eius (rei) laudator est" sich an die Ausdrucksweise *Senecas* anlehnen: *de ira 3, 14, 3* eius rei laudator fuit, cuius nimis erat spectatorem fuisse.

109. Chappuis erinnert hier an ein Fragment aus *Varro Sat. Men. (fr. 312 B.):* omnes videmur nobis esse belli festivi saperdae, cum simus σαπροί. Zum Gedanken der Sentenz vgl. *Sen. de ben. 2, 26, 2* nemo non benignus est sui iudex.

110. „Wer für die Öffentlichkeit schreibt, dem bringt eine scharfe Selbstkritik großen Vorteil. Je verzeihlicher Verstöße sind, um so schärfer soll er die Feile an sie anlegen." Der Versuch von Chappuis, zwischen den letzten Worten der Sentenz und *Varro* bei *Cic. acad. post. 1, 1, 2:* „. . quaedem institui, quae et sunt magna sane et limantur a me politius" einen Zusammenhang zu konstruieren, wirkt nicht gerade überzeugend. Die fragliche Wendung ist vielmehr allem Anschein nach eine Lesefrucht aus *Ovid, Ex Ponto 1, 5, 19 f.:* scilicet incipiam lima mordacius uti | et sub iudicium singula verba vocem?

112. Aus der Sentenz spricht, worauf Chappuis aufmerksam machte, der Grundgedanke der stoischen Lehre über die Aufgabe der Philosophie und ihre Beziehung zur Tugend: „Die Philosophie ist Ausübung einer Kunst, und näher der höchsten Kunst, der Tugend, sie ist Erlernen der Tugend; die Tugend erlernt man aber nur, indem man sie übt; die



Philosophie ist daher selbst eine Tugend . . ." Zeller, a. a. O. III^3 1, 1 S. 51; s. auch die bei Zeller angeführten Stellen *Plut. de plac. phil. prooem. 2, Sen. ep. 89, 4 ff.* und *Sen. fr. 17* bei *Lact. inst. III 15.* Die Tugend enthält nach stoischer Auffassung ein theoretisches und ein praktisches Element: s. Zeller ebenda S. 235; „pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione: et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes" sagt *Seneca ep. 94, 47* (Ch). *τέχνη* und *μελέτη* bildeten mit *φύσις* die drei Faktoren einer gediegenen Bildung.[1]

113 / 114. „Wert und Benutzung der Zeit": Sent. 113—115 und Sent. 121. Mit der eindringlichen Mahnung, die kostbare Zeit zu benutzen, leitet *Seneca* sein Briefwerk an Lucilius ein *ep. 1, 1* ita fac, mi Lucili, vindica te tibi et tempus, quod adhuc auferebatur aut subripiebatur aut excidebat, collige et serva (Ch): Ausnutzung der Zeit und Gebrauch der persönlichen Kräfte wird hier also in derselben Weise gegenübergestellt wie in Sent. 114. Ähnlich sagt *Seneca ep. 71, 36* id agamus, ut nostrum omne tempus sit. non erit autem, nisi prius nos nostri esse coeperimus. Nur die Zeit gehört uns: *Sen. ep. 1, 3* omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est; dieses Gut läßt daher keine Verschwendung zu: *Sen. ep. 117, 32* non tam benignum ac liberale tempus natura nobis dedit, ut aliquid ex illo vacet perdere; *Sen. Mon. 151* nullius rei tanta inopia quanta temporis laboramus. — Zu „se utitur" in Sent. 114 vgl. die bei der nächsten Sentenz zitierte Stelle *Sen. ep. 60, 4.*

115. Das Leben soll nicht Selbstzweck sein, sondern ein Mittel, Gutes zu schaffen. Ähnlich äußert sich *Seneca ep. 70, 4* non enim vivere bonum est sed bene vivere (= *de ben. 3, 31, 4* non est bonum vivere sed bene vivere); *ep. 77, 20* quomodo fabula, sic vita non quam diu sed quam bene acta sit, refert; *ep. 60, 4* vivit is, qui multis usui est, vivit is, qui se utitur (Ch); *ep. 101, 15* quam bene vivas refert, non quam diu: saepe autem in hoc est bene, ne diu; *ep. 93, 5* laudemus itaque et in numero felicium reponamus eum, cui quantulum-

[1] Vgl. K. Welzhofer, Die ars poetica des Horaz, Straubing 1898 S. 35 f.



cumque temporis contigit, bene conlocatum est. — Zu „quicum bene agitur" vgl. Sent. 28 und 144.

116. Die Gruppe 116—118 enthält in dreifacher Variation einen im wesentlichen gleichen Gedanken; ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen Sent. 2 und Sent. 100.

117. Das Partizipialadjektiv illaboratus (vgl. noch Sent. 149) wird in der römischen Literatur ausweislich des vom Verf. eingesehenen Zettelmaterials des Thes. ling. lat. erstmals von *Seneca* gebraucht: so *ep. 75, 1* illaboratus et facilis (sc. sermo); *ep. 90, 40* terra illaborata; nach Seneca nimmt *Quintilian* den Ausdruck auf: *inst. or. 4, 1, 60; 10, 1, 111; 12, 2, 2; 12, 10, 79.*

118. „ad quae niti" wiederholt „ad quod niti" in Sent. 116.

119. Der Sinn der von den Handschriften nicht ganz korrekt überlieferten Sentenz ist: Wir sollen unsere Freunde so lieben, daß der Haß gegen sie dem gegen uns selbst gleichkäme. *Augustinus* erörtert die Freundschaftslehre der Stoiker gelegentlich der Besprechung von Varros Schrift „de philosophia": *de civ. dei 19, 3* hanc vitam beatam etiam socialem perhibent esse, quae amicorum bona propter se ipsa diligat sicut sua eisque propter ipsos hoc velit quod sibi (Ch). Hier sei auch erinnert an *Publilius Syrus 513* peccatum amici velut tuum recte putes.

120. Behandelt den gleichen Gegenstand wie die vorige Sentenz. Zur stilistischen Abhängigkeit vgl. „ex assiduitate . . languet" mit *Sen. de tranqu. an. 17, 5* nascitur ex assiduitate . . languor. Zum Gedanken s. auch *Minucius Felix, Oct. 2, 3.*

121. S. Sent. 113—115.

122 / 123. Die beiden Sentenzen gehören inhaltlich zusammen. Die zwei von Chappuis beigebrachten Varrofragmente „quia plus" inquit „merere debet, in quo est virtus" *(Sat. Men. fr. 157 B)* und „successum enim ⟨fert⟩ fortuna, experientiam laus sequitur" *(Gellius, noct. Att. I 18),* stehen dem Gedanken der Sentenzen sehr fern.

124. Zum Zusammenhange und Gedanken der Gruppe 124—128 s. die Bemerkungen zu Sent. 43 und 44.



125. Unter „alienis gloriari“ ist hier dasselbe zu verstehen, was in Sent. 148 durch „auditis, non disquisitis gloriari“ ausgedrückt wird. Beachte die Wiederholung des Ausdruckes: non tam laudabile Sent. 44; nihil laudabile Sent. 128; in nullo laudabilius Sent. 148.

127. Vornehme Abkunft gehört nach stoischer Auffassung zu den Adiaphora. Vgl. C. Weyman in den „Blättern f. d. bayer. Gymn.-Schulw. 38 (1902) S. 342 und die dort angeführten Stellen *Sen. ep. 117, 9* und *ep. 76, 12*.

128. Mit „quod cuique est possibile“ ist wohl das „meminisse“ in Sent. 44 oder das „audita meminisse“ in Sent. 127 gemeint: wenigstens gilt die Tätigkeit des „meminisse“ in Sent. 44 als nicht besonders „laudabile“.

129. Über die stoische Anschauung vom Reichtum s. die Bemerkung zu Sent. 37. Die Sentenz setzt stillschweigend die zweite Prämisse des Syllogismus voraus: divitiae (autem) recipiunt miseriam.

131. Sent. 131—133 gehören dem Inhalte nach zusammen.

132. Die Worte „in his . . quae nemo novit“ sind wörtlich aus Sent. 69 herübergenommen.

133. Vielleicht hatte die Sentenz ursprünglich die Form eines Senars, etwa: sciéntis gloria ést stupor ignorántium.

134. Sent. 134 und 135 gehören dem Inhalte nach zusammen.

136. Die (nicht seltene) rhetorische Gegenüberstellung von posse und debere findet sich u. a. auch bei *Seneca, ep. 21, 11* quod debes, non quod potes; *ep. 70, 4* quantum debet, non quantum potest; *Sen. Mon. 71* tempta non tantum, quod fieri debet, sed quod potest.

138. Der Gedanke erinnert in gewissem Sinne an Sent. 31. — Die Sentenz entspricht vollständig der Anschauung des *Seneca, nat. quaest. 6, 5, 3* nulla res consummata est, dum incipit; nec in hac tantum re omnium maxima atque involutissima (in qua, etiam cum multum acti erit, omnis tamen aetas, quod agat, inveniet), sed in omni alio negotio longe a perfecto fuere principia. An den Schluß dieser Stelle lehnt sich die Fassung unserer Sentenz deutlich an. In den

Worten des Philosophen vermutet C. Zander[1] einen Vers: „sempér longe a perfécto principiúm fuit" und verweist dabei auf unsere Sentenz, auf *Apul. flor. 3. 11* und *Macrob. sat. VII 16, 3 sqq. (Cic. Brut. § 71).*

139. S. Sent. 75. Die Satzanfänge citra (Sent. 138) — ultra (Sent. 139) enthalten anscheinend eine beabsichtigte Gegenüberstellung.

140. Zum Gedanken vgl. Sent. 23, 51 und 139. Wie illaboratus (s. zu Sent. 117) kommt nach dem Zettelmaterial zum Thes. ling. lat. auch inefficax zum erstenmal bei *Seneca* vor und zwar an mehreren Stellen: so *de ben. 4, 4, 2* inefficaces deos; *de ira 1, 3, 7* vox . . verborum inefficax; *de ira 1, 10, 3* ratio . . inefficax; *ep. 82, 24* quaedam inutilia et inefficacia; *ep. 94, 39* philosophia . . formandis animis inefficax; *ep. 95, 34* . . praecepta consolationes adhortationes . . per se inefficaces sunt.

141. Chappuis erinnert hier an ein Varrofragment „stultos contemnite docti" *(Sat. Men. fr. 48 B.).* Augenscheinlich geht jedoch unsere Sentenz, wie Inhalt und Form erkennen lassen, auf eine Stelle des *Seneca* zurück und zwar auf *ep. 76, 4* mihi contingat iste derisus: aequo animo audienda sunt imperitorum convicia et ad honesta vadenti contemnendus est ipse contemptus. Die Worte „ad honesta vadenti" sind in unserer Sentenz ersetzt durch die entsprechenden „si vis ad summa progredi", wie wir es in ähnlicher Weise in Sent. 98 beobachteten: honestum und summum (bonum) decken sich nach stoischen Begriffen, vgl. *Sen. ep. 71, 4* summum bonum est, quod honestum est. Auf die angegebene Stelle geht vielleicht auch der (verderbte) Satz des *lib. de mor. 24* zurück: si vis beatus esse, cogita hoc primum contemnere contemni ab eisdem (Haase).

142. Die Sentenz gehört mit der folgenden zu der bei Sent. 106 angeführten Reihe. Fr. H. Bothe (a. a. O. p. 226, Anm. zu Sent. 35) suchte sie in metrische Form zu bringen, etwa: amittunt multi laudem quam ipsi praedicant, oder: multi suam laudem amittunt, cum ipsi praedicant. In der Tat liegt

[1] Versus italici antiqui, Lund 1890 p. CLXXIII.



die Annahme nahe, daß die Versspuren der Sentenz von einem metrischen Vorbild herrühren, nämlich *Publilius Syrus 588* qui se ipsum laudat, cito derisorem invenit.

144. Zum Ausdruck „praeclare cum illo agitur" s. Sent. 28 und 115, zum Gedanken am Schlusse die Sent. 60, 76 und 77.

148. Zum Zusammenhange der Reihe 148—150 s. die Bemerkung zu Sent. 43. Zu gloriari und laudabilius vgl. das bei Sent. 125 Gesagte. Die Verdienstlosigkeit des „auditis gloriari" wird, wie die des „audita meminisse" in Sent. 127, durch einen Vergleich veranschaulicht. Rühmen darf sich also der Mensch nur seiner eigenen Verdienste. So urteilt auch *Seneca ep. 41, 7* nemo gloriari nisi suo debet . . in homine quoque id laudandum est, quod ipsius est; *ep. 41, 8* lauda in illo, quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est.

149. Zu ex illaborato vgl. Sent. 117.

150. S. die Ausführungen zu Sent. 44.

151. Die Sentenz gehört mit der folgenden zu den Sent. 39, 40 und 62.

152. „Se philosophiae mancipare" entspricht dem Sinne nach den Worten „philosophiae non accommodari tempus sed dari" in Sent. 39.

153. Die Sent. 153—156 (= 154—157 Riese) sind nur in **M** erhalten. Vollständiger finden wir den Gedanken der Sent. 153 in dem sogenannten *Caecilius Balbus* (cod. Mon., Woelfflin p. 25, XV 20) de amico et inimico Socrates dixit: pro amico occidi expedit quam cum inimico vivere, und unter den fälschlich dem *Publilius Syrus* zugeschriebenen Versen (Publilii Syri sent. ed. Woelfflin p. 123 Nr. 123) in der Fassung: expedit cum amico occidi quam cum inimico vivere.

155. „Hier klingt das Latein sehr mittelalterlich." Oehler, a. a. O. S. 138.

156. Die Quelle der Sentenz ist *Publilius Syrus 265* in nullum avarus bonus est, in se pessimus (Ch). Wenn auch Otto a. a. O. S. 51 von diesem Verse sagt: „Ob der Satz schon den Alten sprichwörtlich war, bleibt unentschieden", so wissen wir doch, daß er wenigstens zur Zeit Senecas allgemein bekannt war: *Sen. ep. 108, 8 f.* non vides, quemadmodum



theatra consonent, quotiens aliqua dicta sunt, quae publice adgnoscimus et consensu vera esse testamur? „desunt inopiae multa, avaritiae omnia.“ „in nullum avarus bonus est, in se pessimus.“ Demnach ist nullum statt nullo (so **M**) zu schreiben.

157. Die Sentenz ist nur in **P** überliefert und von dem vorhergehenden Texte durch ein Alinea getrennt. Sie wurde schon von Devit nicht für Varronisch gehalten; die Worte „poenam promereri aeternam“ verraten christliche Anschauung. Am Rande von **P** steht zur Sentenz folgende Anmerkung: „videtur hic de sene addiscente sic loqui in LXXIII. epistola“ § ‚qui livoris‘ in fine, unde dicit Seneca: malo aliena prudentia addiscere quam mea imprudentia ignorare. et philosophus: si unum pedem in sepulchro tenerem, aliquid adhuc discere vellem. unde ait Seneca: ad addiscendum, quod necesse est, nulla mihi aetas sera videri potest et beatum augmentum. homo quantum sapit, tanto vivit.“ Unter den *Briefen Senecas,* die in **P** den Sentenzen unmittelbar vorausgehen, fand Devit im LXXIII. Briefe (der übrigens Exzerpte aus ep. 88 unserer Ausgaben enthält) die Stelle, auf die hier Bezug genommen wird und die Devit so las: ad discendum, quod necesse est, nulla aetas tarda videri debet, quia etsi magis deceat senem docere quam addiscere, magis tamen decet addiscere quam quod deceat aut doceat ignorare; dazu am Rande die Bemerkung: de hoc vide etiam in proverbiis Varronis in fine. Diese Stelle nun kennen unsere Senecaausgaben nicht, wohl aber eine ähnliche: *ep. 76, 2 ff.* in theatrum senex ibo et in circum deferar et nullum par sine me depugnabit: ad philosophum ire erubescam? tamdiu discendum est, quamdiu nescias: si proverbio credimus, quamdiu vivas . . . ego tamen illic aliquid et doceo. quaeris, quid doceam? etiam seni esse discendum. Bekannt ist der Vers Solons *γηράσκω αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος,* auf welchen Cato an der bereits von Devit angezogenen Stelle bei *Cic. de senect. 8* Bezug nimmt. Devit erinnert außerdem noch an *Hor. ars poet. 88* cur nescire pudens prave quam discere malo; vgl. auch *Sen. ep. 76, 1* quid autem stultius est quam, quia diu non didiceris, non discere, und *Sen. Mon. 75* (= *lib. de mor. 88*).



158. (= 153 Riese.) Die Sentenz wird nur von Vincentius Bellovacensis dem Varro zugeschrieben. In Wirklichkeit haben wir hier nach dem Zeugnis des *Gellius, noct. Att. 13, 18, 1* eine Äußerung des *Cato* vor uns: oratio est M. Catonis Censorii de aedilibus vitio creatis. ex ea oratione verba haec sunt. nunc ita aiunt in segetibus, in herbis bona frumenta esse. nolite ibi nimiam spem habere. saepe audivi inter os atque offam multa intervenire posse; verumvero inter offam atque herbam ibi vero longum intervallum est. Der Gedanke war sprichwörtlich; vgl. Otto, a. a. O. S. 161 s. v. herba.

Kapitel 4.

Die Quellen.

Das Hauptinteresse, das die vorliegende Sentenzensammlung für sich beanspruchen kann, erstreckt sich auf die Frage, wo ihre literarischen Quellen zu suchen sind, womit zugleich die Echtheitsfrage im wesentlichen erledigt ist. Es sei darum gestattet, das Ergebnis der im vorigen Kapitel beigebrachten Quellennachweise hier kurz zusammenzufassen.

Es fragt sich zunächst, ob die Sentenzen in der überlieferten Form von *Varro* selbst verfaßt sind, wie unsere Handschriften bezeugen. Diese Annahme ist unwahrscheinlich; sie wird selbst von denen, die an der Echtheit der Sammlung festhalten, hauptsächlich aus sprachlichen Gründen nicht aufrechterhalten. Auch andere Momente lassen sich dagegen anführen. So nennt uns der von Hieronymus überlieferte Varronische Schriftenkatalog, „an dem wir mitnichten eine literarhistorische Zusammenstellung von fremder Hand, sondern eine von Varro selbst entworfene Liste seiner Werke vor uns haben",[1] kein Werk Varros mit diesem oder einem ähnlichen Titel. Allerdings ist der Katalog nicht vollständig, und die Sammeltitel wie „X libri singulares" lassen keinen Schluß auf den Inhalt der hier zusammengefaßten Schriften zu.

Auch einen Auszug, der von irgend jemand aus einer oder mehreren Schriften Varros veranstaltet wurde, stellen unsere Sentenzen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht dar. Devit glaubte zwar aus der Nachricht über Varro bei *Augustinus, de civ. dei 6, 2* „qui, tametsi minus est suavis eloquio, doctrina tamen atque sententiis ita refertus est, ut in omni eruditione, quam nos saecularem, illi autem liberalem vocant, stu-

[1] Ritschl, Opusc. phil. III p. 527.

diosum rerum tantum iste doceat, quantum studiosum verborum Cicero delectat“ auf Sentenzenreichtum der Schriften Varros und die Möglichkeit einer daraus geschöpften Exzerptensammlung schließen zu können; allein darüber kann doch wohl keine Meinungsverschiedenheit bestehen, daß mit dieser Stelle für die tatsächliche Existenz eines solchen Auszuges nichts zu beweisen ist. In Wirklichkeit wird auch nicht von einem der zahllosen Autoren bis zum Ausgang des Mittelalters, die ihr Wissen direkt oder indirekt aus den Werken Varros schöpften, ein Gedanke als Varronisch zitiert, der zugleich in unserer Sammlung vorkommt. Auch die Sentenzensammlung als solche wird im Altertum nirgends erwähnt.

Es bleibt also noch zu untersuchen, ob sich die Quellen der Sentenzen nicht in den uns erhaltenen Schriften und Fragmenten Varros nachweisen lassen. Devit und Chappuis haben sich eifrig bemüht, in dieser Beziehung Material beizubringen, allein mit negativem Erfolge. Von den vier Belegstellen Devits können drei, die zu Sent. 11, 36 und 56 erwähnt sind, nicht als Quellen gelten; nur das zu Sent. 99 und 100 zitierte Varrofragment läßt einen gewissen Anklang an den Gedanken der Sentenzen nicht verkennen, den man auch bei Parallelstellen von Chappuis zu einigen anderen Sentenzen, z. B. 109, 119 und 141, zugeben mag. Allein im großen ganzen treten derartige Übereinstimmungen doch zu vereinzelt auf, um einen triftigen Beweis für die Echtheit der Sammlung zu liefern. Wenn nun zur Erklärung geltend gemacht wurde, „daß wir den Untergang aller, so unendlich zahlreichen Varronischen Schriften zu beklagen haben, mit Ausnahme kaum zweier, deren Stoff überdies der Einstreuung von Sentenzen besonders spröde widersteht“ (Oehler, a. a. O. S. 141), so wird man diesem Einwande ein gewisses Gewicht nicht absprechen dürfen. Dagegen hat aber L. Mercklin (Philol. 2, 1847, S. 480) mit Recht darauf hingewiesen, daß die Parallelstellen Devits (das gilt auch von denen Chappuis') keine direkte Herübernahme der Worte Varros erkennen lassen, und gerade dieser Umstand dürfte bei der Beurteilung der Quellenfrage von wesentlicher Bedeutung sein. Wir haben nämlich oben gesehen, daß in unseren Sentenzen mehrfach Anschauungen

der stoischen Schule zutage treten. Solche philosophische Lehrsätze weisen nun aber natürlich bei allen Schriftstellern mehr oder minder die gleiche Form auf; eine bloße Ähnlichkeit des Gedankens genügt daher nicht, um die Abhängigkeit der Sentenzen von einem bestimmten Werke oder Autor darzutun. So hat denn auch Ritschl den Forschungsergebnissen Chappuis' gegenüber sich völlig ablehnend verhalten, und diesem (in der Einleitung mitgeteilten) Urteil wird man unbedenklich beitreten können.

Die Autorität Varros beruht also nach wie vor einzig auf der handschriftlichen Überlieferung. So hoch man nun auch ein derartiges direktes Zeugnis schätzen mag, es muß doch daran erinnert werden, daß gerade bei ähnlichen Erzeugnissen der römischen Literatur dieses Fundament sich als schwankend erweist: so bei dem *„liber de moribus"* des *Seneca,* von dem ein Teil dazu dienen mußte, eine verstümmelte Spruchsammlung des Publilius Syrus zu ergänzen; auch bei den sogenannten *disticha Catonis,* welche den Verfassernamen ebenfalls zu Unrecht tragen. Darum wird auch das Zeugnis der Handschriften nicht mehr als ausschlaggebend betrachtet werden dürfen, wenn sich uns beachtenswerte Anhaltspunkte für einen anderweitigen Ursprung der Spruchsammlung ergeben sollten.

Bei dieser Untersuchung wird man nun von vornherein nicht erwarten dürfen, daß es gelingen werde, die Quellen sämtlicher Sentenzen nachzuweisen oder die ganze Sammlung auf ein einziges Werk oder einen einzigen Autor zurückzuführen. Inhalt und Form von Exzerptensammlungen, wie die unsere, sind eben Veränderungen und äußeren Einflüssen viel leichter ausgesetzt als andere literarische Erscheinungen, die einer höheren Stufe der Schriftstellerei angehören. „Durch solche Blütenlesen erhält ein Autor leicht eine typische Bedeutung, und unter seinem Schilde sammeln sich Erzeugnisse des verschiedensten Ursprungs, so daß es oft schwer ist, bestimmte literarische Individualitäten herauszuschälen." Schanz, Gesch. d. R. L. II² 2 S. 317. Trotzdem erkennen wir auch in unseren Sentenzen noch das Bild einiger solcher Individualitäten.

Ob wir dies allerdings von *Cicero* behaupten dürfen, dessen Name in den oben gegebenen Quellennachweisen mehrmals



genannt wurde, mag dahingestellt bleiben. Wir finden zwar bei diesem Autor mitunter Gedanken, die sich unseren Sentenzen nähern. Allein solche Anklänge erklären sich sehr einfach aus der Gleichheit der behandelten philosophischen Probleme, und in der Tat lassen sich zu den hier in Frage kommenden Sentenzen auch aus anderen Schriftstellern ähnliche Stellen beibringen. Eine durchschlagende Beweiskraft kommt ihnen also nicht zu, und für sich allein genommen beweisen sie für Cicero als Quelle ebensowenig als für Varro.

Etwas anders verhält sich die Sache schon bei *Horaz*. Zunächst lesen wir auch bei ihm einige unseren Sentenzen entsprechende Gedanken, aus denen keine weitergehenden Schlüsse gezogen werden dürfen. An einer Stelle indessen handelt es sich nicht um den Inhalt, sondern um die sprachliche Form: Sent. 9 „in multam concedere turbam" lehnt sich deutlich an den Ausdruck „in hanc concedere turbam" bei Hor. sat. I, 4, 143 an. Daß nun dem Verfasser dieser Sent. 9 die Horazstelle vorschwebte, erscheint um so wahrscheinlicher, als, wie bereits oben bemerkt wurde, die Sentenz allem Anschein nach ursprünglich in der Form eines Hexameters abgefaßt war.

Auch ein anderer Dichter, *Ovid*, scheint nicht ganz ohne Einfluß auf die Sprache der Sentenzen gewesen zu sein: die auffallende Übereinstimmung der Ausdrucksweise in Sent. 110: „. . mordacius lima coaequet" mit *Ov. Ex Ponto 1, 5, 19* „lima mordacius uti", die man nicht gut für eine bloß zufällige Erscheinung halten kann, läßt wenigstens diese Vermutung zu.

Zahlreicher als zu den bisher genannten Autoren sind die Beziehungen der Sentenzen zu dem Mimographen *Publilius Syrus:* vgl. oben zu Sent. 4, 11, 14, 15, 21, 32, 66, 119, 142 und 156. Bei dem größeren Teil dieser Sentenzen können die Ähnlichkeiten allerdings auf Zufall beruhen. Bei Sent. 11 wird man jedoch einen ursächlichen Zusammenhang annehmen müssen, ebenso bei Sent. 142, wo nicht nur der Gedanke dem des Publilius entspricht, sondern auch die Versspuren auf ein metrisches Vorbild schließen lassen. Bei Sent. 156, die allerdings nur in **M** überliefert wird, ist jeder Zweifel darüber ausgeschlossen, daß die Quelle in dem oben bezeichneten Publilius-

verse zu suchen ist. Daß aber gerade Sentenzen des Publilius in unsere Sammlung Eingang fanden, wird leicht erklärlich, wenn man bedenkt, daß die Sprüche des beliebten Mimographen im Altertum allgemein bekannt waren und vielfach geradezu sprichwörtlichen Charakter gewonnen hatten. Möglicherweise dürfen wir auch in der (umgestellten) Sent. 20 paleáe sunt circa grána amici dívitum, die in ihrer ganzen Fassung an Publilius erinnert, einen Vers oder wenigstens die Nachbildung eines Verses dieses Autors erkennen.

Eine Sentenz (24) geht zweifellos zurück auf eine Stelle des *Rhetors Seneca,* welcher bekanntlich früher von dem Philosophen gleichen Namens nicht unterschieden wurde.

Mit Bestimmtheit vermögen wir endlich in den Sentenzen den Einfluß einer literarischen Persönlichkeit nachzuweisen, deren „multae claraeque sententiae" bereits bei Quintilian inst. or. 10, 1, 129 gerühmt sind, des *Philosophen Seneca* nämlich. Die Möglichkeit eines derartigen Einflusses wurde bisher in der einschlägigen Literatur nur an einer einzigen Stelle erwähnt, bei Teuffel-Schwabe, a. a. O. I[5] S. 299, wo einigen Proben der Sentenzen die allerdings mehrdeutige Bemerkung angefügt ist: „Noch mehr freilich erinnert dergleichen an Geist und Ausdrucksweise des Seneca."

Nun hat allerdings ein Herausgeber der Sentenzen, Chappuis, bereits zahlreiche Parallelstellen aus Seneca beigebracht, allein der französische Gelehrte war weit davon entfernt, ihnen eine andere als bloß nebensächliche Bedeutung beizulegen und Seneca etwa als Quelle anzuerkennen; er suchte vielmehr trotz dieser Hinweise auf Seneca die Sentenzen um jeden Preis für Varro zu retten. Die Ähnlichkeiten mit Seneca erklärte er sich aus der Gleichheit der von Varro wie von Seneca vertretenen philosophischen Richtung: „Delà une certaine analogie entre les pensées que nous publions et celles de Sénèque, parfois même des rapports si frappants qu'ils peuvent étonner, si l'on ne se rappelle que ces deux philosophes ont accepté les opinions et les formules consacrées d'une école" (p. 47 f.). Demgegenüber soll hier mit allem Nachdruck betont werden, daß die Werke Senecas tatsächlich als Quelle eines beträchtlichen Teiles der Sammlung zu gelten haben.



Chappuis beurteilte unserer Ansicht nach die Sachlage falsch. Mit seiner Deduktion kann man recht wohl die dürftigen und zudem fragwürdigen Beziehungen der Sentenzen zu Varro erklären, mit denen Chappuis einen so ausgezeichneten Varrokenner wie Ritschl von der Echtheit der Sentenzen nicht zu überzeugen vermochte, nicht aber ihr Verhältnis zu Seneca, das auf viel festeren Grundlagen beruht. Was wir mit L. Mercklin für Varro vermissen, die direkte Anwendung der Worte des Autors in unseren Sentenzen, tritt für Seneca mit aller Deutlichkeit an zahlreichen Stellen offen zutage.

Die Beziehungen der Sentenzen zu Seneca sind teils inhaltlicher, teils formeller Art. Für die inhaltlichen Beziehungen sei im einzelnen auf das vorige Kapitel verwiesen; hier wollen wir nur einige der bezeichnendsten Stellen herausgreifen.

Der Gedanke der Sent. 6 und 7, worin nicht nur die Zeit nach dem Absterben des Menschen, sondern auch die vor seiner Geburt als Tod definiert wird, entspricht, zumal nach Annahme der beiden Emendationen, genau Seneca, ep. 54, 4 f., so daß sich selbst Chappuis zu dem Geständnis bequemen mußte: „Ces paroles de Sénèque sont comme le commentaire de cette pensée de Varron et de la suivante.“ Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß der doch ungewöhnliche Satz seiner Grundidee nach aus Seneca stammt, zumal auch einzelne Worte wie „utrimque“ und „mors ultima“ auf den gleichen Autor hinweisen.

Noch klarer wird das Verhältnis bei Sent. 98 „ex minimis morum sumere signa licet“, deren Text mit dem ursprünglichen Wortlaut bei Sen. ep. 52, 12 „et argumentum morum ex minimis quoque licet capere“ zum Teil genau übereinstimmt.

Weiter deckt sich nicht allein der Gedanke, sondern auch noch teilweise die Form der Sentenz 138 „citra perfectionem omne est principium“ mit Sen. nat. quaest. 6, 5, 3 „longe a perfecto fuere principia“.

Der gleiche Sachverhalt liegt bei Sent. 141 contemnendi sunt ineruditorum contemptus, si vis ad summa progredi und Sen. ep. 76, 4 ad honesta vadenti contemnendus est ipse contemptus (sc. imperitorum) klar vor Augen.

Nicht überall freilich läßt sich der Ursprung der Sentenzen so deutlich verfolgen wie in den hier gegebenen Proben, da nach der allgemeinen Anschauung der Gelehrten die Sentenzen vielfach nur mehr den Inhalt, nicht aber auch die Form des ursprünglichen Gedankens enthalten. Wir können an den eben besprochenen Sentenzen 98, 138 und 141 noch erkennen, wie der frühere Wortlaut im einzelnen abgeändert worden ist. In einer Reihe von Fällen haben wir nun inhaltliche Übereinstimmungen mit Seneca, bei denen für sich allein genommen, aus dem dargelegten Grunde nicht mit Sicherheit auf die Quelle geschlossen werden könnte. Wenn wir aber einen gewissen Grundstock von Sentenzen mit Sicherheit auf Seneca zurückgeführt haben, so wird man in der Annahme nicht fehlgehen, daß auch die Quellen der zahlreichen minder deutlich als Gedanken Senecas sich erweisenden Sentenzen an dem gleichen Orte entsprungen sind.

Außer den inhaltlichen Beziehungen spricht für das Abhängigkeitsverhältnis unserer Sammlung zu Seneca der Umstand, daß eine Reihe von Wörtern, Wendungen und Satzteilen, die sich bei Seneca in anderem Zusammenhange vorfinden, in unsere Sentenzen wörtlich herübergenommen sind. Diese teilweise sehr charakteristischen sprachlichen Entlehnungen seien der Übersichtlichkeit halber hier noch einmal zusammengestellt:

Sent. 3 demus verba saeculo nostro — Sen. ep. 88, 8 verba saeculo suo dederit.

Sent. 25 precarium habet fundamentum — Sen. ep. 88, 27 cui precarium fundamentum est.

Sent. 25 ex alienis pendet — Sen. ep. 72, 4 ex alieno pendet.

Sent. 26 nil aeque impedit — Sen. ep. 2, 3 nil aeque . . impedit.

Sent. 31 ad emendationem venit — Sen. ep. 50, 8 ad emendationem accedere (und Sen. ep. 87, 18 in accessionem venit).

Sent. 39 praecipuus est dei cultus — Sen. lib. de mor. 28 pulcherrimus dei cultus est.

Sent. 53 illum elige eruditorem, quem magis mireris — Sen. ep. 52, 8 eum elige adiutorem, quem magis admireris.

Sent. 86 libros degustant — Sen. ep. 46, 1 librum degustare.

Sent. 87 fastidientem stomachum — Sen. ep. 2, 4 fastidientis stomachi.

Sent. 108 dignus est decipi am Satzanfang — Sen. de ben. 1, 1, 9 dignus est decipi am Satzanfang.

Sent. 108 eius (sc. rei) et laudator est — Sen. de ira 3, 14, 3 eius rei laudator fuit.

Sent. 120 ex assiduitate . . languet — Sen. de tranqu. an. 17, 5 nascitur ex assiduitate . . languor.

Bei Sent. 117 und 149 ex illaborato und Sent. 140 inefficaces ist vor allem der erstmals in der Literatur nachweisbare Gebrauch dieser Wörter an den oben angeführten Stellen Senecas zu betonen.

Auf die nahen Beziehungen unserer Sentenzen zu Seneca weist schließlich noch die Stellung hin, welche sie in den Handschriften einnehmen. Wenn diese Stellung auch mehr oder minder von äußeren Zufälligkeiten abhängig sein kann und deshalb keine allzu weitgehenden Schlüsse daraus gezogen werden dürfen, so glauben wir doch darauf aufmerksam machen zu sollen, daß in **A** und **C** unsere Sentenzen unmittelbar nach den Exzerpten aus Seneca folgen; in **P** haben sie ihren Platz zwischen Senecas epistulae ad Lucilium und den sogenannten proverbia Senecae; auch in **T** stehen sie unmittelbar hinter Sen. epistulae ad Lucilium. In der letzteren Handschrift schließen sich an unsere Sammlung 24 andere Sentenzen an, die früher ebenfalls als Gedanken Varros galten (s. oben S. 13 f. die Beschreibung des Cod. **T**), die in Wirklichkeit jedoch größtenteils den Briefen Senecas und zwar dem 2. 16. 18. 20. 22. 23. 26. 28. 29. 31. und 39. Briefe entnommen sind.

Als Quellen unserer Sammlung kommen so ziemlich alle Prosaschriften Senecas in Betracht, dagegen nicht, soweit wir sehen, die poetischen Werke des Philosophen. Den Hauptanteil haben die Briefe an Lucilius, und insofern ist die Vermutung von R. Klotz (a. a. O. S. 590) zutreffend, daß das ursprüngliche Werk „vielleicht in Briefform abgefaßt" gewesen sei.

Auch zu anderen *Exzerptensammlungen,* so zu dem sogenannten *Caecilius Balbus,* hauptsächlich aber zu den Exzerpten-



sammlungen aus *Seneca*, zeigen die Sentenzen Beziehungen, insofern als mehrere Gedanken sich auch in letzteren finden. Es ist jedoch nicht wahrscheinlich, daß eine dieser Sammlungen für Ps.-Varro direkt als Vorlage gedient hat: dafür sind die Ähnlichkeiten zu vereinzelt und zu schwach. Außerdem mußten wir schon aus den formellen Übereinstimmungen mit Seneca schließen, daß der Verfasser der Sammlung die Werke des Philosophen direkt benutzt hat.

Weshalb endlich ist es nicht möglich, die Quellen sämtlicher Sentenzen noch nachzuweisen? Das liegt in erster Linie daran, daß sich unsere Sammlung schwerlich in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten, sondern im Laufe der Zeit wohl allerlei Veränderungen und Zutaten erfahren hat. So z. B. sind Sent. 2 und 100, Sent. 9 und 10, Sent. 116, 117 und 118 nur Umschreibungen desselben Gedankens, haben also ursprünglich kaum in dieser Form nebeneinander gestanden. Der Satz: „felicitas et infelicitas ex comparatione, non secundum se sunt“ in Sent. 93 klingt wie die Erklärung der unmittelbar vorhergehenden Worte; einzelne Sentenzen auch erklären und ergänzen sich gegenseitig, so Sent. 148—150.

Anderseits entzieht es sich unserer Beurteilung, ob als Fundorte der Sentenzensammlung nicht noch Werke in Frage kommen, die wir heute nicht mehr besitzen. Senecas Briefe an Lucilius z. B. sind, wie aus dem Citat eines 22. Buches bei Gellius, noct. Att. 12, 2, 3 hervorgeht, teilweise verloren gegangen. Dazu stimmt, daß das zu Sent. 157 mitgeteilte Senecafragment der Handschrift **P** in den erhaltenen Senecabriefen sich nicht findet. Auch Senecas Briefe an Caesonius Maximus, auf die man aus Martial 7, 45, 3 schließt, und hauptsächlich seine untergegangenen moralphilosophischen Werke, die bei Schanz a. a. O. II² 2 S. 312 Nr. 7—13 aufgezählt sind, müssen hier erwähnt werden. Denn der Gedankenkreis der libri moralis philosophiae, die Seneca mehrfach in seinen Briefen an Lucilius nennt (ep. 106, 2; 108, 1; 109, 17), berührte sich sicherlich eng mit den in eben diesen Briefen behandelten philosophischen Problemen.

In den römischen Literaturgeschichten wird aber unter den verloren gegangenen Schriften Senecas auch ein Briefwerk



„epistulae ad Novatum“ verzeichnet.[1] So sagt z. B. Schanz: „Von den verlorenen Briefsammlungen heben wir nur die hervor, welche die Briefe an Novatus umfaßte und aus mindestens 10 Büchern bestand.“ Es läge also die Vermutung nahe, daß auch die sogenannten „epistulae ad Novatum“ als Quelle in Frage kommen könnten, da sich doch die Quellen unserer Sentenzen vornehmlich in den Briefen Senecas an Lucilius erkennen ließen. Indessen eine Briefsammlung des Philosophen Seneca an Novatus hat es in Wirklichkeit nie gegeben. Teuffel-Schwabe und Schanz berufen sich für ihre Angabe auf das Zeugnis des *Priscian,* „de figuris numerorum“ (GL ed. Keil 3 p. 410, 6), und in der Tat finden wir hier folgenden Satz: *„Seneca in X. epistularum ad Novatum:* viginti quattuor sestertia, id est talentum Atticum parvum. viginti quattuor enim sestertia sexaginta libras habent.“ Priscian aber zitiert hier nicht ein Werk des Philosophen, sondern des *Rhetors Seneca,* nämlich *controv. X 5, 21,* wo es heißt: „Hic est Craton, venustissimus homo et professus Asianus, qui bellum cum omnibus Atticis gerebat. cum donaret illi Caesar talentum, in quo viginti quattuor sestertia sunt Atheniensium more, ἢ πρόσθες, φησίν, ἢ ἄφελ', ἵνα μὴ Ἀττικὸν ᾖ.“ Das mißverständliche Zitat „epistulae ad Novatum“ rührt davon her, daß zu mehreren Büchern der controversiae, darunter auch zum zehnten Buche, Vorreden des Rhetors an seine drei Söhne erhalten sind und daß in der üblichen Eingangsformel dieser Briefe: „Seneca Novato, Senecae, Melae filiis salutem“ Novatus an erster Stelle genannt wird.[2] Dieses tatsächliche Verhältnis wurde bereits von Io. Fr. Gronovius in seinem Buche „De sestertiis“ (Ausg. Amsterdam 1656 p. 219 f.) dargelegt; in einer Anmerkung zu der oben bezeichneten Stelle der GL ist auf die Untersuchung jenes Senecaforschers ausdrücklich Bezug genommen.

---

[1] Teuffel-Schwabe II[6] S. 698; Schanz II[2] 2 S. 310 f.

[2] Dasselbe Mißverständnis begegnet uns auch anderswo. Nach dem Catal. codd. mscr. bibl. reg. Paris. 1744 pars III. tom. IV. p. 468 enthält z. B. cod. 8542 (d. i. unsere Sentenzenhandschrift T) u. a. „epistulae ad Novatum“. Auch hier haben wir es lediglich mit den Vorreden der erwähnten controversiae zu tun.

Kapitel 5.

Die Entstehung der Spruchsammlung.

Bei dem Studium unserer Sammlung drängt sich neben der Frage nach den Quellen endlich noch eine Reihe anderer Fragen auf, die auf die Entstehung der Sentenzensammlung Bezug haben. Während wir aber bei der Erforschung der Quellen vielfach auf tatsächliches Material uns stützen konnten, sind wir bei der Beantwortung der weiteren Fragen großenteils auf bloße Vermutungen angewiesen.

In erster Linie handelt es sich hier um die Erklärung der Überschrift. Unter dem Namen Varro, den die Handschriften bieten, dürfte kaum ein anderer als der Polyhistor zu verstehen sein, wie allgemein angenommen worden ist mit Ausnahme von L. Mercklin, der an den bei dem späteren Grammatiker Virgilius Maro erwähnten obskuren Dichter und Grammatiker Varro dachte. Daß nun der Bezeichnung „sententiae Varronis" keine innere Berechtigung zukommt, dürften die Darlegungen des vorigen Kapitels dargetan haben. Welche Umstände jedoch haben zu dieser Benennung geführt? Wahrscheinlich war es das hohe Ansehen, in dem Varro als Vertreter der Wissenschaft stand. Ähnliche apokryphe Erzeugnisse kursieren ja auch unter dem Namen anderer hervorragender Persönlichkeiten, wie Cato und Seneca, und so kann man der Ansicht von Schanz (a. a. O. I³ 2 S. 449) beipflichten, daß der Name Varro hier nur einen typischen Charakter hat.

Völlig unbestimmt ist die Persönlichkeit des in der Überschrift genannten Adressaten, der in **a** und **D** als Papirianus, in **P** als Parianus erscheint. An die unrichtige Lesart Devits Paxianus knüpften sich mehrere Erklärungsversuche, die unter diesem Namen einen P. Axianus (Devit p. 21) oder Actius (Devit ebenda), einen Paxamus (Pitra, Spic. Solesm. tom. III.



Anm. p. 313, 318 und 320) oder Pacianus (Oehler, Varr. sat. Men. rel. [1844] p. 8) sehen wollten. Nach Schneider (a. a. O. p. 241) handelt es sich um Atticus, dessen Name in einen Atheniensis auditor verwandelt worden sei. Wahrscheinlich ist jedoch die Form Parianus nur eine Korruptel der Lesart Papirianus, da ja **P** überhaupt einen sehr schlechten Text aufweist. Aber auch für die Persönlichkeit des Papirianus wollen sich keine sicheren Anhaltspunkte ergeben. Chappuis machte zwar (p. 53 f.) auf einen von Priscian und Cassiodor zitierten Träger dieses Namens, den Verfasser eines Traktats „de orthographia", aufmerksam, ohne jedoch damit zu einem greifbaren Resultat zu gelangen. Der Verf. vermutete (Woelfflins Archiv XV S. 425 f.), daß unter der Überlieferung Papirianus der Name des Lehrers des Seneca, Papirius Fabianus, verborgen sein könnte, womit wenigstens eine Beziehung zu Seneca, der hauptsächlichsten Quelle der Sentenzen, hergestellt wäre; doch ist auch diese Erklärung natürlich nicht ausreichend, zumal eine weitere Schwierigkeit in dem Zusatz „Athenis audiens" oder „Atheniensis auditor" zu lösen bleibt, die durch die völlig abweichende Lesart „senator urbis Romae" in **D** noch komplizierter wird. Varro hatte selbst in Athen studiert. Dieser Umstand führte vielleicht zur Charakterisierung der Sentenzen als Ermahnungen Varros an einen zu Athen weilenden Studienfreund; die in den Sentenzen öfters wiederholte Form der Anrede an eine zweite Person und die immer wiederkehrende Aufforderung zum Studium lassen ja eine solche Zweckbestimmung der Sentenzen augenscheinlich hervortreten.

Weiter entsteht die Frage nach dem ursprünglichen Bestande der Sammlung. Devit glaubte (p. 41 Anm. zu Sent. 157) aus der fehlenden Unterschrift in **P** den Schluß ziehen zu dürfen, daß die Sammlung nicht vollständig sei, und dieser Ansicht schloß sich Oehler (a. a. O. S. 153) an mit der Begründung, daß bei Vincentius Bellovacensis sich noch einige in **P** nicht überlieferte Sentenzen fänden, ferner daß **T** noch weitere 24 Sentenzen bringe (s. die Beschreibung dieser Handschrift). Allein das Bedenken Devits wird durch die in **D** nach Sent. 152 folgende Unterschrift behoben; die 24 von Oehler bezeichneten Sentenzen aber sind nahezu wörtliche

Exzerpte aus Plautus und Seneca, haben somit einen anderen Charakter als unsere Sammlung. Ob die nur von Matthias Farinator überlieferten Sent. 153—156 überhaupt zu unserer Sammlung gehören, entzieht sich unserer Kenntnis, da bei jenem Autor außer diesen vier Sentenzen keine andere sich findet. Sent. 157 wird nur in **P** am Schlusse der Sammlung Varro zugeschrieben, ist aber durch Alinea von dem vorhergehenden Texte getrennt, woraus hervorzugehen scheint, daß sie ursprünglich zu demselben nicht gehörte. Desgleichen ist Sent. 158 nur bei Vincentius von Beauvais als Varronisch bezeichnet. Allem Anschein nach hat also unsere Sammlung nur die Sent. 1—152 umfaßt. Dieser Bestand erscheint nicht nur durch die Unterschrift in **D** gesichert, sondern auch durch die weitere Erwägung, daß Anfang und Ende der Sammlung in den Handschriften der verschiedenen Familien, die sie am umfangreichsten wiedergeben, ziemlich genau übereinstimmen.

Beachtung verdient auch die Reihenfolge der Sentenzen. Sie ist in den Handschriften, abgesehen von der alphabetischen Anordnung in **F** und der durch den Inhalt des jeweiligen Kapitels bedingten Auswahl in **S**, im großen ganzen die gleiche. Man kann nun die Beobachtung machen, daß die Sentenzen stellenweise nach sachlichen Gesichtspunkten gruppiert sind: im einzelnen ist in Kapitel 3 darauf verwiesen worden. Allein diese Ordnung ist, wie schon von Chappuis p. 49 bemerkt wurde, keine methodische; eng zusammengehörende Sentenzen sind auseinandergerissen, derselbe Gedankengang wird mehrmals verlassen und aufgenommen, ohne daß sich hierfür ein vernünftiger Grund einsehen läßt. In dieser Unordnung werden wir demnach vielleicht die Folge äußerer Einwirkungen zu erkennen haben, welche die Sammlung im Laufe der Zeit erfahren hat.[1]

Ferner sind zu erwähnen die metrischen Spuren, welche einzelne Sentenzen aufweisen. Aus der Sent. 98, deren uns bekannte Quelle bei Seneca in Prosa abgefaßt ist, die jedoch

[1] Allerdings findet sich die gleiche Unordnung auch in anderen Spruchsammlungen, z. B. Ps.-Isokrates πρὸς Δημόνικον, wo man durch verschiedene Mittel, aber wahrscheinlich zu Unrecht, eine logische Ordnung hat wiederherstellen wollen.



in der Sammlung einen Pentameter bildet, darf man wohl folgern, daß der Epitomator manche Gedanken metrisch umzuformen bemüht war. Die Verse des Publilius Syrus werden in dieser Hinsicht wohl nicht ohne Einfluß gewesen sein. Fr. H. Bothe machte bereits den Versuch, mehrere Sentenzen in poetische Form zu bringen, die er dann in seine Sammlung „P. Syri et aliorum veterum sententiae" (a. a. O. p. 224—264) aufnahm. Drei dieser Versuche, zu Sent. 13, 21 und 142, sind oben angeführt; zwei weitere (Sent. 16 = turpissimum est confidere in mendaciis p. 258 und Sent. 141 = sis progrediri ad summum, ordire ab infimo p. 256) beruhen auf dem verderbten Texte der Vorlagen Bothes. In der Tat dürfen wir aus der gewiß nicht zufälligen Fassung von Sent. 98 die Berechtigung ableiten, da Verse zu rekonstruieren, wo metrische Spuren solches uns nahelegen. Einzelne Versuche dieser Art sind oben gemacht.

In welche Zeit die Entstehung der Sammlung fällt, läßt sich nicht genauer bestimmen. Die allgemeine Ansicht geht dahin, daß sie ziemlich spät anzusetzen sei, und darauf weist in der Tat manches hin, insbesondere einzelne Wörter, die nur hier oder nur noch bei späten Autoren sich finden. Zur genaueren Ermittelung der Entstehungszeit reichen jedoch diese sprachlichen Erscheinungen nicht aus; sie könnten ja auch erst nach der Entstehung der Sammlung im Laufe der Zeit sich eingeschlichen haben, wie vielleicht auch die jetzige Ordnung der Sentenzen auf solche später erfolgte Veränderungen zurückzuführen ist.

Endlich wäre es nicht uninteressant, über die vollständig in Dunkel gehüllte Persönlichkeit des Epitomators etwas Näheres zu wissen. Da uns direkte Nachrichten über ihn fehlen, müssen wir uns auf Schlüsse beschränken, die sich aus der Spruchsammlung selbst etwa ergeben.

Danach muß der Autor der Sentenzen ein tiefes Interesse für philosophische Studien gehabt haben. Überall spricht aus den Sentenzen eine ungewöhnliche Wertschätzung der Philosophie, besonders aus Sent. 39, wo im Gegensatz zu der Stelle des „liber de moribus", an welche sie sich offensichtlich anlehnt, von der Philosophie gesagt wird: „praecipuus est dei



cultus." Zugleich aber klagt der Epitomator über Lässigkeit im Betriebe der philosophischen Studien (Sent. 28—30), während sich Seneca über den gleichen Punkt weniger pessimistisch ausspricht: zur Zeit des Epitomators also erfreute sich wohl die Philosophie keiner besonderen Wertschätzung mehr.

Aus den vielen Wiederholungen gleicher oder ähnlicher Ausdrücke aber, auf die zum Teil bereits Chappuis (p. 49) aufmerksam machte, wird man vielleicht auf eine gewisse stilistische Ungewandtheit des Epitomators schließen dürfen, wobei allerdings zu beachten ist, das solche Erscheinungen auch auf Änderungen von fremder Hand zurückgehen können. Solche Wiederholungen sind: non (nihil) laudabile (44. 56. 128), in nullo laudabilius (148), tam laudabile quam difficillimum est (106), non minus laudabile quam honestum (73); pulcherrimum est (16. 72), spectaculum pulcherrimum (80), pulcherrima spectacula (140), pulcherrimum miraculum (132); auditorum narrator (24), auditorum narratores (68); ut praeclare nobiscum agatur (28), quicum bene agitur (115), praeclare cum illo agitur (144); principia inquirendorum (61), inquirendorum viae (65); in his, quae nemo novit (69. 132); ex tempore mutant (70), mutat pro tempore (87); ad summas divitias progressus (95), ad summa progredi (141); in singulis excellere (106), in magnis excellit (122), in his excellere (132); ad quod niti (116), ad quae niti (118); ex illaborato (117. 149); sic . . ut . . putemus (putes) (119. 127. 151). Die im vorigen Kapitel aufgezählten wörtlichen Entlehnungen aus Seneca beweisen uns aber, daß der Epitomator wenigstens die Werke Senecas eifrig gelesen und genau gekannt hat. Auf andere Weise nämlich können wir uns diese stilistische Abhängigkeit nicht erklären, da der Zusammenhang, in dem die betreffenden Wendungen in unserer Sammlung vorkommen, durchwegs ein anderer ist als bei Seneca, jene Wendungen also nicht beim Exzerpieren eines Gedankens unmittelbar herübergenommen worden sind.



Wortindex.

Die Ziffern verweisen auf die Nummern der Sentenzen. An den mit einem Sternchen bezeichneten Stellen ist das betreffende Wort in den Handschriften nicht überliefert.















Inhaltsverzeichnis.



7*



Studien zur Geschichte
und
Kultur des Altertums.
Im Auftrage und mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft herausgegeben
von
Dr. E. Drerup,
Universitäts-Professor in München,
Dr. H. Grimme u. Dr. J. P. Kirsch,
Universitäts-Professoren in Freiburg i. Schweiz.
III. Band. 6. Heft:

Die sogenannten Sententiae Varronis.

Von

Peter Germann.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1910.

Die „**Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums**", wissenschaftliches Publikationsorgan der „Sektion für Altertumskunde" in der Görres-Gesellschaft, erscheinen in jährlich 4—6 Heften von 4—8 Bogen Lex.-Oktav oder in entsprechenden Doppelheften, im Gesamtumfange von jährlich ca. 30 Bogen. Jedes Heft enthält eine abgeschlossene Arbeit und ist einzeln käuflich. Die Redaktion führen, im Auftrage der Görres-Gesellschaft, Univ.-Prof. Dr. E. **Drerup** in München für das klassische Altertum (Griechen und Römer), Univ.-Prof. Dr. H. **Grimme** in Freiburg i. d. Schweiz für den alten Orient, Univ.-Prof. Dr. J. P. **Kirsch** in Freiburg i. d. Schweiz für das christliche Altertum. Der Kreis der Mitarbeiter ist auf die Mitglieder der Görres-Gesellschaft nicht beschränkt.

Band I (1907) enthält folgende Arbeiten:

Heft 1. Hubert **Grimme,** o. Prof. an der Univ. Freiburg i. d. Schweiz: Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. 132 S. Mit 3 Tafeln. Preis ℳ 3,60.

Heft 2. Theodor Anton **Abele,** Dr. phil. in Straßburg i. Els.: Der Senat unter Augustus. VIII u. 78 S. Preis ℳ 2,40.

Heft 3/4. Henri **Francotte,** prof. à l'univ. de Liége: La Polis grecque. Recherches sur la formation et l'organisation des cités, des ligues et des confédérations dans la Grèce ancienne. VIII u. 252 Seiten. Preis ℳ 6,60.

Heft 5. Hans **Weber,** Dr. phil. in München: Attisches Prozeßrecht in den attischen Seebundstaaten. 66 Seiten. Preis ℳ 2,—.

Band II (1908) enthält folgende Arbeiten:

Heft 1. Engelbert **Drerup,** a. o. Univ.-Professor in München: [*Ἡρῴδου*] *Περὶ Πολιτείας*. Ein politisches Pamphlet aus Athen 404 v. Chr. 124 S. Preis ℳ 3,20.

Heft 2. P. Simon **Landersdorfer,** O. S. B., Dr. phil. in Kloster Ettal (Bayern): Altbabylonische Privatbriefe. 156 S. Preis ℳ 5,—.

Heft 3. M. Assunta **Nagl** in Wien: Galla Placidia. 70 S. Preis ℳ 2,—.

Heft 4/5. Thomas **Stangl,** o. Univ.-Professor in Würzburg: Pseudoasconiana. Textgestaltung und Sprache der anonymen Scholien zu Ciceros vier ersten Verrinen auf Grund der erstmals verwerteten ältesten Handschriften untersucht. IV u. 202 Seiten. Preis ℳ 5,20.

